

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

ساحات الملوك

الجزء الأول

١٣٩٤ هـ

أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري

ساحته الملوك

الجزء الأول

٧٣٥١٠
٢١٥٤٨
٢٥٨ ط ٢ س

١٣٩٤ هـ

الاهداء

الحمد لله رب العالمين - وصلى الله على محمد

إلى كل من عايش هذه السطور مؤيداً أو معارضاً أو متوقفاً : أعيد طبع
هذه المقالات التي نشرتها الجرائد . . وأرجو أن يكون فيها من القربة إلى الله
ما نلتمس به الثواب والأجر .

وأرجو أن يكون ثوابها لأبي عبد الرحمن ولوالديه ولشيخه أبي محمد
ابن حزم .

والله يجزى على القليل كثيراً .

ورحمة الله أوسع .

أبو عبد الرحمن
١٣٩٤ / ٧ / ٢٢

توطئة

لى مع ما نشرته الجرائد قصة .. ذكرتها فى صدر الضميمة الأولى :
نظرات لاهئة .. ونظرات لاهية ! وهذه ضميمة أخرى سميتها (ساحة الملوك) ..
لأنك تجدد قطعة الذهب مع نواة التمر .

أصون الساحة بهذا الكتاب لأن جد الظاهريين العايب وعبيهم الجاد كان
عزيزاً منذ نعى الناس ابن حزم منذ ألف سنة تقريباً .

فان رضيت فذلك ثقتى المسبقة برضك ، إذ لولا ذلك ما أعدت طبع
هذه النتف .

وان تسكن الأخرى فأنت المسئول عن العيب .. لأنها نشرت . بالصحف
على مسمع منك .. فسكت .. وقد يعزى لساكت قول ...

فى بعض الاحيان !

أبو عبد الرحمن
١٣٩٤ / ٧ / ٢٢

حتمية الاعدام في القصاص (١)

تطبيق العقوبة الشرعية من لوازم الايمان :

المؤمنون بوجود الله لا بد أن يؤمنوا بصدقه ، وبمعقولية شرعه : لأن من لوازم الايمان بالله : اليقين التام بأن هذا الوجود (بما فيه) خلق الله .. وخالق الخلق أولى بتنظيم حياتهم ، لأنه أعلم بما يصلحهم (بحكم أنه خالقهم) .. وبحكم أنه موجد الحقيقة ، وأن الخلق يكتشفونها .. وموجد الحقيقة أولى بالاتباع ممن يحاول اكتشافها .

وهو أحق - بحكم أن الكون ملك الله ، فكان أحق بتديره - .

أما من يؤمن بالله ولا يطبق شرعه فإيمانه مزيف ، لأن عدم التطبيق عصيان له وجحد لحقه في التدبير ، وشك في صحة ومقولية شرعه ، وكل هذه مخرجة من المسئلة .. وطريقنا إلى شرع الله نصوص من الكتاب والسنة ، وهذه النصوص يدخلها النقد من ثلاثة وجوه لارابع لها (بحكم القسمة العقلية) .

الوجه الأول : نقد النص من ناحية ثبوته عن الله .

الوجه الثاني : نقد النص من ناحية صحة دلالته .

الوجه الثالث : نقد مقتضى النص الذي صح ثبوته وصحت دلالته .

(١) : نشرت بالبلاد عدد ٣٨٦٨ في ١٦/٩/١٣٩١ هـ . ونشرت بعد ذلك في مجلة الرسمى لإسلامى الكويتية .

والوجهان الأولان واجبان على المجتهد لا يعذر بعدم تمحيصهما مع قدرته ..
والوجه الثالث . . كفر صافر ، لأن النص إذا صح ثبوتاً ودلالة فلا يسع المسلم
إلا تطبيقه . . فإن توقف فلا يخلو من أن يكون معانداً أو شاكاً في صدق ربه ،
أو متهماً دينه بالسهو والنقص ، مجهلاً له . وكل واحد من هذه الأمور مبيح للدم ،
مخرج من الملة .

والعقوبة الشرعية من المسائل التي جاءت بنصوص صحيحة الثبوت
والدلالة ، إذا توقف فيها مؤمن بالله لم يزد على مجادلته بقولنا : قال الله ، وقال
رسوله ، بالنص الصحيح الدلالة والثبوت . . فإن كان مؤمناً حقاً انصاع وانقاد
لأمر ربه وقلبه واجف .

أما الملحدون فلا ينقادون لشرع الله ، لأنهم لا يؤمنون بالله ، والايان بشرعه
فرع من الايمان به .

وهؤلاء يهبطون المؤمنين بحجج العقول في إلغاء العقوبة ، ولا يمانى بأن
شرع الله شرع من خلق الحقيقة دلفت إلى هذا النقش العقلي لسكل من ينكر
العقوبة الشرعية . . وأنا على يقين بأن للمسلم من وضوح الحجة ما يمتثل به
على كل الأفسكار المتعفة وإن ارتادت الجامعات الأجنبية وتباهت بالمؤهلات
العالية .

والسر في ذلك : أن المسلم ينصر حقاً ، والحق عملاق في كل مطرح .

ولتحرير موضوع البحث أحب لفت الانتباه إلى أن العقوبة الشرعية متفوعة
من حيثيات كثيرة . . وهذا اللقاء لا يتسع لنقش لاهت مع كل حيثية ، فأثرت
أن أذكر المنهج العقلي العام في الشريعة لحماية المجتمع من الجريمة . . ثم أطيل

النفس مع نوع واحد هو موضوع القصاص في النفس . وليلاحظ أن منهج من
سيبحث معقولية العقوبة الشرعية عليه أن يلاحظ المغارقة بين أمرين :

أحدهما : نوعية العقوبة (في كيتها وكيفيةها) .

وثانيهما : العقوبة في ذاتها .

فأما نوع العقوبة - كمية وكيفية - فلا نبحت معقوليته بالحكمة المنبثقة وإلما
نثبتها بإيراد البراهين الدالة على وجود الله وكماله ووحدانيته . فإذا تقررت حقيقة
الايان ، فليقل المؤمن : ان الحق الواحد الكامل أمرني بأن أجلد الزاني غير
الحصن مائة جلدة . . أما كونه لم يأمرني بتسعين أو مائة وعشر فذلك محض
إرادة الله وتعبده إيانا لا يحق لنا أن نقدم بين يديه . . والة عدة أن ما لا تظهر
حكمته محمول على التعبد الخفي . ورهان التعبد هو برهان العقيدة . فإذا ظهرت
الحكمة فلا بأس من الاستئناس بها ، وربما قال المجادل : لم جعل ربنا عقوبة
الحصن الرحم ولم يجعلها ضربة بالسيف ؟ . . هنا قد تلوح الحكمة فيقول
المسلم : لغرض تعميم العذاب على الجسم الذي تبددت فيه شهوة
الجماع الحرام . . وربما قال المجادل : لم كان هذا التعبد بالرجم ولم لم
يكن بالوخز بالإبر ؟

وربما قال المؤمن : أن الوخز بالإبر ميتة بطيئة ، والعذاب فيها أشد
فد في مقصد الشارع . وسواء أحصلت انتقاعة وانقطع النزاع أم لم يحصل ولم
ينقطع فلا يجوز للمؤمن أن يركن إلى الحكمة الظنونة في تحديد الكمية
والكيفية وإلما يمثل باطلاق . . وليصر في المجادلة على جانب التعبد وبرهانه هو
برهان العقيدة .

أما العقوبة من حيث أنها عقوبة فتثبت بالنقش العقلي المجرد ، فإذا ثبتت في ذاتها فلن يتم تنفيذها حتى يعرف تقديرها كمية وكيفية . . ومن هنا يلتفت المسلم مرة ثانية إلى مسألة العقيدة يدلل على كمال الله وألوهيته ليصل إلى نتيجة : أن اختيار خالق الخلق أولى لنا من اختيارنا لأن شرع الله مبرأ من السهو والجهل والنقص .

أما البشر فهم الساهون اللاهون مهما بلغ عمرهم ، فهم محكومون بزمانهم ومكانهم وشهواتهم .

وأن لعقوبة الأعدام أحكاماً قفوية كثيرة تتعلق بالقصد وعدمه وبكيفية الاستيفاء ، وبمن له حق الاستيفاء . . إلى آخر تلك الأحكام ، فلن نمس منها إلا جانب حتمية العقوبة ووجوب تطبيقها .

النهج العقل العام في الشريعة لحماية المجتمع من الجريمة :

يلاحظ أن العقوبة مرتبة على جريمة بعينها ، ولكن الفاحص يدرك أن الجريمة فوق مستوى العقوبة ، لأن الجريمة سلسلة مخلفات شرعية فجأت العقوبة حداً فاصلاً . خذ مثال ذلك : القتل ينجم عن شهوة غضبية في الجبلة البشرية ، وقد هذبت النصوص هذه الشهوة الغضبية بالحث على الحلم ومكارم الأخلاق والمساحة والرحمة وتجنب هوشة الأسواق والنهي عن المازحة بالسلاح وتهديد القاتل بالخلود في النار . والنهي عما يفقد الوعي من الخدرات ومن سورة الغضب الطائشة ، والنهي عن مسببات النزاع كالقمار وبيعو القدر . . ثم جاءت المقاصة في القتل حداً فاصلاً بعد تخطى كل هذه الحجز .

وكل هذه الأجراء الشرعية يقتضيها العقل ولا يستحسن غيرها . وخذ هذا الجلو من تلك الأجواء الشرعية .

قال تعالى : « وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ » وقال :
« ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد
له عذاباً عظيماً » .

وقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - (كما في صحيح البخارى) :
« لا يزال المؤمن في فسحة من دينه ما لم يصب دماً حراماً » .

وقال صلى الله عليه وسلم (كما في صحيح البخارى أيضاً) : « إن من
ورطات الأمور التي لا يخرج لمن أوقع نفسه فيها سفك الدم الحرام بغير حله » .

وخذ مثلاً آخر لذلك المنهج العقلي العام من جريمة الزنى فإنها تنجم عن
شهوة بهيمية في الجبلية البشرية ، وقد هذبت النصوص هذه الشهوة بالأمر بفض
البصر والسمو بالغريزة والتأكيد على من يجد الطول بأن يتزوج والعزم على
المؤمنات بأن يستترن زيتنهن وبالنهي عن دخول البيوت بغير إذن وبالأمر بخفض
الصوت . . ولم يوجب الحد إلا بشروط لا تتوافر إلا إذا كان السفاح علناً ،
لجاء الحد حكماً عازماً جازماً بعد تخطى كل هذه الحجز .

فالجد في نوافل هذا الدين ترويض على عزائمه .

فصح أن العقوبة الشرعية جاءت بعد تخطى عدد من الحدود والتعليمات
الشرعية ، وصح أنه لولا ذلك التخطى المتتابع لما كانت هذه الجريمة .

ومن المسلم به أن المعاصي يجز بعضها بعضاً ، وأن الادمان على الصغار يجز
إلى الكبار ، والذين يتعاضدون العقوبة العادلة (لمرض قلوبهم) تصغر في أعينهم
الجريمة التي هي جريمة بذت جريمة ، وهذا ما لاحظته رسول الله صلى الله عليه وسلم

فى قوله : « لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمر حين يشربها وهو مؤمن » .

شبه منكرى الاعدام :

تعلق نفاة المقاصة فى النفس من القانونيين بأمر أهش من الخروج . فقالوا : ان القتل قسوة ووحشية . . وأن أمور الناس يجب أن تقوم على الرحمة والمطف . . . وقالوا : أن القتل مقاصة لا تردع لأنه يموت المجرم ولا تموت الجريمة ، ولأن الاعدام لا يخيف من لا يعرف أنه سيقتل إذا قتل .

وقالوا : أن الاعدام يفقد المجتمع نفسين .

وقالوا : أن المجرم غير مسئول عن إجرامه . . وإنما تقع المسئولية على البيئة التى نشأ فيها من أمور وراثية وظروف حياتية .

قال أبو عبد الرحمن الظاهرى — رضى الله عنه : ندفع هذه الفلسفة المريضة ونناقشها من ثلاثة وعشرين وجهاً وهى كالتالى :

الاول : أننا لا نأرى فى وجوب وضرورة الرحمة وإنما يرحم الله من عباده الرحماء ، ولكن الرحمة لا تفسر بتعطيل العقوبة ، وإنما تفسر برحمة الجماهير والضعفاء والمساكين والأمنين المصومة دماؤهم . فإذا لم تردع المجرمين بالعقوبة فإنما نجنى على المجتمع فى الاخلال بحماية أمنه ونظامه .

الثانى : أن تعطيل العقوبة ظلم للمجنى عليه والرحمة أن نسمح دمة أوليائه بتطبيق العقوبة على الجانى .

والأمة الصالحة هى التى لا يضيع الحق بينها . . نصح بهذين الوجهين : أن

رحمة يترتب عليها ظلم المجتمع وظلم المجنى عليهم وتأيد الظالم على ظلمه
(بحجة الرحمة) تعتبر نكسة فكرية . وأظلم الناس من ظلم الناس
للناس .

والرحمة رقة عاطفية فلا تمنع المسلم من رحمة جان مسلم ينفذ فيه حكم
الإعدام فيستغفر له ويرجو الله أن يجعل ذلك طهرة له ويشفق على إخوانه
المسلمين من تكرر هذا المظفر . . ولكن لا يجوز أن تتعدى هذه الرحمة إلى
تعطيل الحد .

وهذا ما لفت إليه القرآن الكريم في عقوبة الزنى في قوله تعالى : « ولا
تأخذكم بهما رأفة في دين الله » .

الثالث : أن رحمة الجاني رحمة تحول دون معاقبته وضع للأمور في غير
موضعها .

لأن رحمة الجاني إن كانت خيراً يعارضها مفسدة الإخلال بالأمن ومفسدة
تضييع الحق، ومفسدة عصيان الشرع المؤيد بنظر العقل . . . ومن بدائنه العقول .
إن المصلحة تعطل إذا عارضتها مفسدة أرجح منها وقلنا : قد تكون رحمة الجاني
خيراً لأنه لا يوجد أي شيء يتمحض للخير أو الشر .

الرابع : أنه لا يملك رحمة الجاني - رحمة تحول دون أخذ الحق منه -
إلا من يملك الحق وهو المجنى عليه أو وليه . . قالوا مأمور بالرحمة
والصفح فهذه الرحمة ليست من حق القانون ، ولا من حق السلطان ، ولا
حق المجتمع .

الخامس : أن رحمة الجاني - بتعطيل العقوبة - تأييد للجناية . . فاهدار

دم معصوم على يد سفاح آثم (بحكم القانون) اشتراك مباشر في الاثم : لأن من المشاركة التأيد .

السادس : أن تعطيل العقوبة الشرعية تشجيع للجريمة بطريق غير مباشر (من وجه آخر) لأن أولياء القتل لا يصبرون على معض ، ولأن السبيل أمام كل مجرم ممد (ما دام أنه يضمن حياته) .

السابع : أن تنفيذ العقوبة في الجاني جار على قاعدة منطقية تؤمن بها كل العقول ، وهي أن الجزء من جنس العمل فلا ظلم ولا تفريط في مقاصد عادلة ومحاسبة دقيقة .

الثامن : أن أصدق البراهين ما جرب . . والتجربة دلت على أن العقوبات ضرورة حتمية لحفظ النفس . . ويزرع الله بالسلطان ما لا يزرع بالقرآن . .

ولم تقع الفوضى وتهدر الدماء ، وتتألب اللصوص إلا في مجتمع انفصلت فيه سلطة القانون عن واقع المجتمع .

التاسع : أنه من الأفضل ألا يخسر المجتمع أى نفس في غير جهاد مقدس ، ولهذا المبدأ حرص الإسلام على عصمة الدماء ولا ريب أن استحياء الجاني هلاك لنفوس كثيرة ، وهذه من بدائنه القرآن في نصه : ولكم في القصاص حياة .

العاشر : أن استحياء الجاني مبنى على الرغبة في تكثير سواد المجتمع بألا يخسر نفسين ، ولكن النابث عقلا أن المجتمع يخسر نفوساً كثيرة باستحياء الآثمين . . والة تل بغير حق يجب أن يستشفى المجتمع بامتصاصه لأنه عضو غير صالح .

الحادي عشر : أن القتل حرم غيره الحياة فليحرم الحياة مثله ، وهذا حق

لا تسقطه الرغبة في تكثير سواد المجتمع . . ولا مجال للمعارضة بين حق واجب وأمر ، مستحسن .

الثاني عشر : أن تعطيل العقوبة قائم على مثالية موهومة تستبشع منظر القتل .

ونحن نقول : أن سر العقولية في بشاعة العقوبة . . ونقول (مرة أخرى) ان الجريمة أبشع ، ولا بد للإنسانية من سيف يحميها .

ولولا بشاعة العقوبة ما ارتدعت النفوس .

ولم يأمر الله بحضور طائفة من المؤمنين لإحياء الحدود وإعلانها لترتدع النفوس التي تستبشع منظر السيف في خبطته .

الثالث عشر : أن الناس ليسوا في جملتهم على مستوى المسؤولية بحيث تتركهم لمثالية موهومة ، فقد اقتضت حكمة الله (كما هو معائن) أن في المجتمع نفوسا شريرة لا يردعها خوف من الله في يوم مؤجل ولا حياء من المجتمع ، فلا ترتدع ألا بعقوبة عاجلة منظورة . . وردعها بالقتل يعني عصمة المجتمع من شرها .

الرابع عشر : ان الجريمة ظلم والعقوبة مجازاة وردع ومقاصة ، ولا يستحسن القتل غير هذا .

الخامس عشر : أن المبدأ العادل والقانون الفكري الصحيح الذي تجمع عليه كل العقول السليمة أن يكون المجرم مسئولا عن إجرامه ، وهذه المسؤولية تستوجب عقوبة معينة إلا أنها تسقط أو تنقص أو تخف لأمر يتعلق بارتباط

المجرم بجريمته ، وذلك الرباط هو (قصد الجريمة بغير حق) ولسنا نطل على هذا الرباط من زاوية الوراثة والبيئة بإجمال بل نطل مع الزاوية التي لها تأثير في القصد ، فالجنون يحجز ولا يقتل لأنه غير قاصد ، أو قل : لأن قصده غير معتبر . . . ومن أراد أن يرمى صيدا مباحا فأصاب آدميا معصوم الدم غير قاصد قتله ، فلا يعدم ، لأنه غير متعمد الجريمة . . . ومن ضرب آخر بمصاصات لم يعدم ، لأن العصا في العادة والعرف لا تقتل .

والنعدى بآلة لا تقتل غابا دايلا قطعى على عدم قصد الجريمة إلا أن يوجد ما ينافي هذا القصد ، كأن يكرر ضربه وهو مريض ، أو يعيد الضرب في مقتل . . . إلى آخر ما هنالك من جزئيات ومحفظات ومقارنات دقيقة تحفل بها كتب الفروع .

السادس عشر : ان الذين لديهم أمور وراثية كتوتر الأعصاب أو سوء التربية أو بؤس الحياة لا تغتفر جريمتهم ما دام أنهم يخططون للجريمة بتنظيم قاطع على ذكائهم وتعهدهم ، وما داموا يعرفون أنهم بالجريمة يحرمون أخا لهم حظه من الحياة ويتركون أولاده للبؤس والشقاء .

فنحن بين أمرين : هما القصد ، والحافز على القصد . . . فلا تقتل إلا القاصد ولا تغتفر من الحوافز إلا ما كان حقا . . . فالبائس الذى يقتل تاجراً ليأخذ ماله لا يبرر جريمته أنه بائس في حياته ، لأن بؤسه ليس حقا متعينا على التاجر . . . وإنما البؤس والبهيبة قسمة من جعل هذا أصم وهذا أعرج وهذا أعمى وهذا قوى البنية مكتمل الحقبة جميل الطلعة مبسوط الرزق مشروح الخاطر .

والحشاش الذى يقتل محادثا لادنى مجادلة لا يغفر جريمته توتر أعصابه

لأمر واحد شاهدناه وعايناه وهو أن هذا الصنف من الناس كثيرون ، ولكنهم
ضبطوا أعصابهم على رغبتهم لأن العدالة لا ترحم وسيوف الله مصلنة . . .
وما هذه القوة من جنود وسيوف وحشود إلا سلطان الولي الضيف . .

أو لم يقل سبحانه : « فقد جعلنا لولييه سلطاناً » .

ولهذا لو أخذنا بما يسمونه وراثته وبيئة وسلطة وسوء تربية وحرماناً لما وجد
على ظهر هذه المعمورة مجرم مدان ، ولأصبح المجرمون جميعهم بريئين .

السابع عشر : ان البائس يتمتع ببؤس غيره لينعم مكانه ، فالعدل أن يعامل
بنقيض قصده والعدل ألا تعالج ببؤساً ببؤساً ولا ريب أن اسقاط حكم الإعدام
هنا تبرير للجريمة . . وهذا التبرير يعنى ذلك العلاج المرفوض عقلاً .

الثامن عشر : ان تعاليل حكم الإعدام بالردع اقتصار على جزئية من العلة
فلنأخذنا نقول : الإعدام ضرورة للردع ، وعلى فرض أنه لا ردع (وذلك باطل بيقين)
فلا يستط حكمه ، لأنه حق طرف معين لا يستط إلا برضاه . . .

فالخلق حق واجب لذاته لا لغيره . . ونقول : ان الإعدام لا يقضى على
الجريمة لأننا آيسون من مجتمع مثالى ملائكى لا يجرم ولا يخطئ ، ولكننا نؤمن
بأن المجرمين يقولون فلنطادهم .

ولا ريب أنه بقلة المجرمين تقل الجريمة لبدئية : أن لا جريمة بدون مجرم ،
ولبدئية أن ما لا يدرك كله لا يترك كله ، ولبدئية أننا نملك السبب ولا نملك
ما يتسبب عنه ، إلا أن هذا السبب ناجح فى الغالب ، فلا يجوز لنا (عقلاً) أن
نترك ما نملكه لشيء لا نملكه ، كما لا يجوز أن نترك أمراً ناجحاً لأن هناك
احتمالاً مرجوحاً وإلا كانت نكسة فكرية .

الناصح عشر: أن قولهم مطاردة المجرم لا تقضى على كل جريمة متنبق من القول بمدد جدوى الأسباب ، وهذه نكسة كما فات .

ومن ناحية ثانية فذلك القول كلام مجمل لأن المجتمع الذى يسود فيه نظام الإعدام بحق يقضى قضاء مبرما على الإجرام الجماعى لأتفه الحوافز . . . وقلم وجد من يرتكب جريمة القتل إلا لحافز قوى جاء نتيجة لسوء تصرف المقتول .

فصح بيقين أن مطاردة المجرم تقضى على شكل مروع من أشكال الجريمة .

العشرون : أن حصول الردع بالعقوبة أمر مجرب - كما بينته آنفاً - وإنما غلط النافون بظنهم أن الناس كلهم لا يرتدعون بالعقوبة ، وغلط المثبتون بظنهم أن الناس كلهم يرتدعون بالعقوبة .

ومذهبي : أنه يحصل ردع ، والمرتدعون هم الجمهور ، بيد أن من كتب الله لهم الشقاء لا يعتدرون بعقوبة غيرهم فيرتدعون .

قال أبو عبد الرحمن : فهمى ثلاثة أمور : ارتداع بالجللة ، وهذا لا يحصل ، ولو حصل لسكان خيراً كثيراً ، وعدم إرتداع بالجللة ، إلا أن التجربة أثبتت إرتداع الكثيرين .

وارتداع ولكن ليس بالجللة . . . ولا ريب أن ارتداعاً ليس بالجللة خير من عدم ارتداع بالجللة .

والشاهد على هذا أن الجريمة في المملكة العربية السعودية عام ١٣٩١ هـ ليست كالجريمة في النصف الأول من القرن الرابع عشر للهجرة من ناحية كميته وكيفيته .

فإن قالوا : هذا عامل الحضارة ، قلنا : كذبتم ولفسكم لأن جريمة النصف الأول من القرن الرابع عشر في بلادنا هي الجريمة ذاتها (كما وكيفية) عام ١٣٩١ هـ في البلاد التي هي أكثر منا انسياقا للمدنية .

الجاهل والعشرون : ان الاجرام هو الاجرام إن لم ينتج عنه ارتداع سفاح آخر فإن المجتمع على أقل تقدير تفادى شرأ ، فتقليل السفاحين مصلحة مائلة إن تعذر ارتداع كل السفاحين . . . وهذا غير أحد الوجوه الآفة المذكور لأن ذلك الوجه عن تقليل المجرمين من ناحية القضاء عليهم فيستريح المجتمع من شرهم . . . وذلك من ناحية اعتبار بعضهم وارتداعه .

الثاني والعشرون : ان قول الاسكندرانيين : عملية لاعدام لن تحقق العبرة ما دام الاعدام لن يخيف من لا يعرف أنه سيقتل فيه مغالطتان :

أولاهما : ان الجهل بالقانون لا يبرر تعطيله ، وإيست معالجة الجهل بالقانون في تعطيله بل لا بد من اشاعته . . ولا ريب أن الانصاف للدماء المراقبة في كل جمعة على رؤوس الاشهاد سينبه كل من لا يعرف لأن يعرف وليس يخفى اليوم إلا ما لا يكون .

وأخراهما : ان من لا يعرف أنه سيقتل إذا قتل يعرف بيقين — ان القتل جريمة ويعرف بعقله (إن لم يكن خادين) ان الجزاء من جنس العمل .

الثالث والعشرون : ان للاعدام مبرراً غير مجرد تحقيق العبرة ، وغير مجرد تعيين الحق ، وهو إشاعة العدل ، فلن تطبق العدالة اهدار الدماء ، وان تطبق القول الصحيحة جفنها على حياة سفاح تقوم على اهدار دم معصوم .

الناشع عشر: أن قولهم مطاردة المجرم لا تقضى على كل جريمة متبني من القول بعدم جدوى الأسباب، وهذه نكسة كافات.

ومن ناحية ثانية فذاك القول كلام مجمل لأن المجتمع الذى يسود فيه نظام الإعدام بحق يقضى قضاء مبرما على الإجرام الجماعى لأتفه الحوافز . . . وقلما وجد من يرتكب جريمة القتل إلا الحافز قوى جاء نتيجة لسوء تصرف المقتول .

فصح بيقين أن مطاردة المجرم تقضى على شكل مروع من أشكال
الجريمة.

العشرون : أن حصول الردع بالعقوبة أمر عجرب - كما بينته آنفاً - وإنما غلط النافون بظنهم أن الناس كلهم لا يرتدعون بالعقوبة ، وغلط المثبتون بظنهم أن الناس كلهم يرتدعون بالعقوبة .

ومذهبي : أنه يحصل ردع ، والمترددون هم الجمهور ، بيد أن من كتب
الله لهم الشقاء لا يعتبرون بمقوبة غيرهم فيترددون .

قال أبو عبد الرحمن : فهى ثلاثة أمور : ارتداع بالجملة ، وهذا لا يحصل ، ولو حصل لكان خيراً كثيراً ، وعدم إرتداع بالجملة ، إلا أن التجربة أثبتت إرتداع الكثيرين .

وارتداع ولسكن ليس بالجملة . . ولا ريب أن ارتداعاً ليس بالجملة خير من عدم ارتداع بالجملة .

والشاهد على هذا أن الجريمة في المملكة العربية السعودية عام ١٣٨١ هـ ليست كالجريمة في النصف الأول من القرن الرابع عشر للهجرة من ناحية كميتها وكيفيةها .

فإن قولنا: هذا عامل الحضارة، قلنا: كذبتم ولم تكلموا لأن الجريمة النصف الأولى من القرن الرابع عشر في بلادنا هي الجريمة ذاتها (كما وكيفية) عام ١٣٩١ هـ في البلاد التي هي أكثر منا انسياقا للعنصرية .

الحادي والعشرون: إن الاجرام هو الاجرام إن لم ينتج عنه ارتداع سفاح آخر فإن المجتمع على أقل تقدير نقادى شراً، فتقليل السفاحين مصلحة مائلة إن تعذر ارتداع كل السفاحين . . . وهذا غير أحد الوجوه الآفة الذكر لأن ذلك الوجه عن تقليل الجرمين من ناحية القضاء عليهم فيستريح المجتمع من شرهم . . . وذلك من ناحية اعتبار بعضهم وارتداعه .

الثاني والعشرون: إن قول الاسكندنافيين: عملية لاعدام لن تحقق العبرة ما دام الاعدام لن يخيف من لا يعرف أنه سيقتل فيها مغالطتان:

أولاهما: إن الجهل بالقانون لا يبرر تعطيله، وليست معالجة الجهل بالقانون في تعطيله بل لا بد من اشاعته . . ولا ريب أن الانتصاف للدماء المراقبة في كل جمعة على رؤوس الاشهاد سينبه كل من لا يعرف لأن يعرف وليس يخفى اليوم إلا ما لا يكون .

والثاني: إن من لا يعرف أنه سيقتل إذا قتل يعرف بيقين — إن القتل جريمة ويعرف بعقله (إن لم يكن ذا دين) أن الجزء من جنس العمل .

الثالث والعشرون: إن للاعدام مبرراً غير مجرد تحقيق العبرة، وغير مجرد تعيين الحق، وهو إشاعة العدل، فإن تطبيق العدالة اهدار الدماء، وإن تطبق القول الصحيحة جفنها على حياة سفاح تقوم على اهدار دم معصوم .

وجوب العدالة في التطبيق :

وبعد نقض فلسفتهم الرعناء في تعطيل العقوبة أود ملاحظة أن العدالة في التشريع ذات شقين .

عدالة النص في حقيقة تشريعه ، لأنه من عند الله والله لا يقول إلا حقاً ، ولا يشرع إلا عدلاً .

والعدالة في تطبيقه : بأن يكون الحكم مطابقاً لواقع القضية — بحكم اجتماع القاضي وصلاح مبررته — وألا تنقص من الحد ، لأن الله أرحم منا ولا يزيد فيه ، لأن الله أحكم الحاكمين .

ونطبقه على أنفسنا فلا نحاي بحكم الله قريباً أو عظيماً . . فحذار أن تدركنا خطية بني إسرائيل . . وأقول هذا على مبدأ « يا أيها الذين آمنوا . . . »

وليس الحيف في تطبيق الحد الشرعي بأقل خطورة من تعطيله ، فالله عليم والجائر كلاهما آثم ظالم . . والعدالة قوام الملك .

وبعد فإن واقعنا العربي بحاجة إلى شباب يؤمن بالله ويقول عقب كل صلاة : اللهم أبرم لهذه الأمة أمر رشديع فيه أهل طاعتك ويذل فيه أهل معصيتك . . ويقول : اللهم أصالح ولادة أمورنا .

« الحكم بالقيافة والملحس والبصمات والكلاب المدربة »

مذهب الجمهور : مما فيهم الظاهرية . يقوم على أحاديث غير قطعية الدلالة .
وعلى آثار لا تقوم بها الحجة .

هذه الأمور قرآن وليست بينات .

مذهب المالكية : م على فروق غير معتمدة شرعا .

مذهب أبى حنيفة - رحمه الله - في هذه المسألة جلى مشرق . . وبه نأخذ .

الحديث عن قفو الآثار . . . والتعرف على الأنساب بهذه الأمور يدور على

ناحيتين : -

أحدهما : مشروعية العمل بهن .

أخرهما : بيان العمل المشروع فيهن .

فأما العمل بالقيافة فمشروع والأصل فيه استجلاب الرسول صلى الله عليه وسلم
للمرئيين بالقيافة . . وكذلك حديث عائشة - رضى الله عنها - في مرور النبي صلى
الله عليه وسلم بقول القائف (مجزز المدلجى) .

وكلا الحديثين فى الصحيح ، وللبصمات والكلاب المدربة حكم القافلة ،
باعتبار إنها قرآن وأمارات .

ونشترط أن تدل التجربة على صدق الكلاب . . وألا يجرب عليها كذب

فى قيافتها .

أما الملحس - وما في حكمه من ساحر أو عراف وكل مستخدم للجن مهسما كان اسمه فلا يجوز استخدامه ولا العمل بقوله .

وليس ذلك لأنه لا يفيد الظن الرجح . وإنما ذلك لأن نبيها صلى الله عليه وسلم أمرنا ألا نسألهم وإلا نصدقهم .

وإما بيان العمل المشروع في القيافة فعلى اعتبارين :

أحدهما : اعتبار القيافة بينة يحكم بها . . وفي هذا الخلاف الذي منورده .

فانيهما : اعتبارها قرينة يتعين بها من تقام عليه الدعوى - ويترتب عليها مقتضيات التحقيق من تعزيز وغيره . . ولا يحكم بمجردا فيما توقف على بينة معينة كالحدود ، فإن كان لا يشترط بينة معينة ، ولم توجد قرينة غير القيافة أو البصمة . . إلخ . ففي العمل بها خلاف ليس هذا بمجاله .

وإما هدفنا في هذه الحلقة أن نقول أن القيافة في هذا المكان بينة يحكم بها . أو قرينة فيها الخلاف المشهور .

ولاريب أن (البصمة) عند العلماء بينة قطعية لعدم تماثل البصمات . ولكن الاحتمال - من ناحية الشرع - يدخل من جانب آخر وهو أنه قد تقع بصمة غير الجاني على محل الجناية . . . لهذا كانت قرينة ولم تسكن بينة فإن كانت البصمة توقيفاً وصح أن العلم يميز البصمة الارادية فهي بينة قاطعة . وهكذا كانت تعتبر في القانون الوضعي .

(الحكم بالقيافة في النسب)

أولا : مذهب الجمهور :

مذهب الإمام الشافعي وأحمد وجمهور العلماء من التابعين الحكم بالقيافة .
وقد تصدى لنصر مذهبهم الإمام ابن قيم الجوزية في كتابة الممتع (الطرق
الحكيمة) .

وقال حنبل سمعت أبا عبد الله - يعني الإمام أحمد بن حنبل - قيل له : تحكم
بالقيافة ؟ قال : نعم . . . لم يزل الناس على ذلك ، وقال الإمام الشافعي : أخيرني
عدد من أهل العلم من المدينة ومكة أدركوا الحكم يفتون بقول القيافة .
وأشترط الجمهور ألا يعارضها أقوى منها كالقراش . . وأيمان اللعان .

ومدار الاستدلال على التالي : -

١ - حديث عائشة - رضي الله عنها - المتفق على صحته في سرور النبي
صلى الله عليه وسلم بإثبات القائف (مجزأ) نسب أسامة بن زيد رضي الله عنهما .

قال ابن العربي : أنه الأصل في الباب .

والشاهد فيه من ثلثة وجوه : -

(أ) أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) سر بذلك ، وهو لا يسر بإبطال . .
فدل على أن الحاق القافة يفيد النسب .

(ب) قوله صلى الله عليه وسلم ألم تر أن مجزأ قال كذا . . فهذا إقرار منه
صلى الله عليه وسلم ورضى بقوله .

(ج) قال الإمام الشافعي - رحمه الله - : ينبغي أن يكون فيه دلالة على أن القيافة علم . . . ولو لم تكن علما لقال : لا تقل هذا لألك أن أصبت في شيء . لم آمن عليك أن تخطيء في غيره وفي خطئك قذف محصنة . . . أو نفي نسب وما أقره إلا أنه رضي به وراه علما .

قال أبو عبد الرحمن : الجواب من وجوه : -

أولها : إنما لا نقول بأن حكم القيافة باطل . . . وإنما نقول لا يحكم شرعا به فقد يهتدى القائف إلى صحة الذنب بعرفة الأشباه . . . فيكون خبره حقا ، وليس باطلا . . . إلا أن هذا الخبر الحق لم يحكم به الشرع لعدم ورود النص بذلك ، إذا فليس كل ما لا يعتبر في الإثبات الشرعي يكون باطلا . . . وإنما نقول أنه غير معتبر شرعا .

ثانيها : أن من القيافة حقا وباطلا . . . فقد يخطيء القائف وتختلط عليه الأشباه . . . إلا أن قيافة مجزئ المدلجى من الحق . . . وكونها من الحق لا يعنى صدق كل قيافة .

ثالثها : أن الواقفين عند مجرد سرور النبي صلى الله عليه وسلم يغفلون عن قصة الحديث وملايساته .

فمن المعلوم أن نسب أسامة ثبت بالفراش ، والمسلمون مقرون بذلك . . . ولم يكن إثبات نسبه ابتداء من قول القيافة . . . إنما قدح الكفار في نسبه من أبيه لكونه أسود وأبوه أبيض وهم يعتبرون حكم القيافة حجة فسر النبي صلى الله عليه وسلم لأن الحجة قامت عليهم من معتقدهم .

كما يسر بموافقة بعض أحكام أهل الكتاب لأحكام شرعية .

قال الإمام أبو جعفر الطحاوى - شيخ الحنفية - (إنما تعجب النبي صلى الله عليه وسلم من إصابة مجزز ، كما يتعجب من ظن الرجل الذى يصيب بظنه حقيقة الشيء الذى ظنه ولا يجب الحكم به) « أ. ه . » .

قال أبو عبد الرحمن : والنسب ثابت بالفراش بلا ريب ولو عارضه قول القائلين لكان الفراش هو المقدم . . فلما حصلت الموافقة سر الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك .

وقد احتج ابن قيم الجوزية على أن الحاق القياقة يفيد النسب بأن شهادتهم أزالتهمة التشكيك في نسبهم .

قال أبو عبد الرحمن : ونحن نقول ذلك أيضا . . . نقول : أن شهادة القائلين أزالتهمة ، ولكنهم لم تفد النسب لأن النسب ثابت قبل التهمة وبعدها عند الرسول (صلى الله عليه وسلم) والحجة فيما ثبت عند الرسول صلى الله عليه وسلم .

٢ - إن القياقة تميز العلم ، لأن الله أجرى العادة بكون الولد نسخة أبيه ومعتمد القائل الشبه . وهذه الحقيقة ثابتة بالنصوص كحديث أم سلمة - وهو فى الصحيح - قالت : يا رسول الله - أو تحلم المرأة ؟ قال : (تربت يدك فم يشبهها ولدها) .

فالقول بها حكم يستند إلى درك أمور خفية وظاهرة توجب للنسب سكوتنا . فوجب اعتباره كنفد القاعد وتقويم المقوم .

قال ابن قيم الجوزية : المقصود أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتبر الشبه في حقوق النسب . . وهذا معتمد القائب لا معتمد له سواء .

قال أبو عبد الرحمن : الجواب من وجوه :

أولها : أننا لا نخالف في أن القياقة تفيد العلم ، ولكننا نخالف في كون ما تفيد من العلم معتبرا في الإثبات الشرعي .

انتهى : أن ما تفيد من العلم من باب الظن فلا تعتبر إلا بنص شرعي ولو كان ما تفيد علما قطعيا لكانت معتبرة إلا إذا ورد نص بعدم اعتبارها .

جاء في (المختصر من اختصر — ج ٢ ص ٤٦ — ٤٧) :

(لا ننكر أن مع القياقة علما ولكنّه غير قطعي ، وإنما هو كعلم التجار بالسلع في معرفة أجناسها ولدائها ويقول أحدهم هي من عمل فلان ، فكما لا يجوز أن يحكم بالسلعة المدعاة بشهادة من يشهد أنها من عمل فلان أحد لمن يدعيها بغير حضور منه لوقوفه على عمله إياها فكذلك لا يحكم بقول القياقة أنه من نطفته ، ويجوز لمن يقع في قلبه مثل ذلك أن يسر به .

وبالإجماع لا يحكم بقول القائف في قفو الآثار ، فكذا في الحاق النسب) .

ثالثها : أننا لا نماري في أن الله أجرى العادة بالشبه بين الأقارب وتميز الأسر بدمائها ولكننا نماري في اعتبار الشبه دليلا على ثبوت النسب من

ناحية الشرع .

رابعها : أن قول ابن القيم : (والمقصود أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمد
الشبه في حقوق النسب) مجرد دعوى ، ليست نصاً ولا إشارة في
الحديث - وإنما في حديث أم سلمة وما في معناه : أن الله جعل الشبه
بين الولد ووالديه . . وليس في الحديث أن الرسول صلى الله عليه
وسلم جعل الشبه عمدة في إثبات النسب .

وكيف يكون عمدة الشبه يحصل بين الأبعاد ؟

خامسها : أننا لا نمارى في كون الشبه معتمد القائف . . ولكننا نمارى في كون
الشبه دليلاً شرعياً على الالحاق . . ونمارى في اعتبار قول القائف
دليلاً شرعياً أيضاً .

سادسها : أن قياس قول القائف على نقد الناقد وتقويم المقوم في الإثبات
الشرعى قياس مع الفارق لأمرين :

أحدهما : أن أهل الخبرة يرجع لهم في الأموال والعيوب
والشجاج : الخ . . أما الأنساب فتلتبس فيما جعله الشرع طريقاً لإثباتها
من عقد وإقرار . . الخ . . ولم نجد في الشرع أن خبرة القيافة مما
يرجع إليه في النسب .

وثانيهما : أن معرفة أهل الخبرة فيما يعلمه السوقة من الناس بالتعلم أما
القيافة ففيما يعلمه خاصة بالقراءة ولا يعرف بالتعلم ، ولهذا فقول أهل
الخبرة قطعى . . . وقول القائف ظنى .

٣ - حديث العريين أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث في طلبهم كافة فأتى
بهم قال ابن قيم الجوزية فدل على اعتبار القيافة والاعتماد عاينها في الجملة .

قال أبو عبد الرحمن : هذا حديث لا خلاف في صحته وثبوته . . وليس فيه إلا مشروعية بعث القافة . . ولسنا في هذا نخالف . . إنما نخالف في الحكم بقول القائف إذا لم يوجد غيره ولم يعارضه أقوى منه . . كما نخالف في اعتباره حجة في ثبوت النسب . . والحديث لا يدل على ذلك لأن الرسول صلى الله عليه وسلم بعث القافة في طلب أناس معينين يعرفهم ولكنه لا يعرف مكانهم . . ولسنا نمارى في امتداع القافة بالأثر والشبه وإنما نمارى في الحكم بالقافة بمجردا والرسول صلى الله عليه وسلم لم ينفذ حكمه العادل في العرنيين لمجرد قول القافة .

٤ - عدة آثار عن الصحابة - رضى الله عنهم - فيها الرجوع إلى القافة . قال ابن قيم الجوزية - بعد سياقها : هذه قضايا في مظنة الشهرة فيكون إجماعاً .

قال أبو عبد الرحمن : الجواب في وجوه :

أولها : أن الإجماع لا يكون بالقل عن ستة من الصحابة . . وهذا المنقول بهضه غير قطعى الثبوت . . وبهضه غير قطعى الدلالة .

وثانيها : أن عدم نقل الخلاف ليس حجة وليس دليلاً على الإجماع .

وثالثها : أنه لا حجة في أحد دون الله ورسوله .

٥ - حديث المتلاعنين وقوله صلى الله عليه وسلم (إن جاءت به أ كحل العينين سابع الآيتين خد لى الساقين فهو لشريك بن سمحاء . . فجاءت كذلك . . فقال النى صلى الله عليه وسلم لولا ما مضى من كتاب الله لكان لى ولها شأن . . رواه البخارى .

قال ابن القيم : فأعير النبي صلى الله عليه وسلم الشبه وجعله لمشبهه . . وإنما لم يلحقه به في الحكم للعان ، فهو سبب أقوى من الشبه .

قال أبو عبد الرحمن : هذا من أقوى حججهم ، لأننا نجزم بأنه لولا اللعان لحكم به لشريك لقوله صلى الله عليه وسلم لولا ما مضى من كتاب الله . الخ . وجوابنا من وجهين :

١- أنها لولا اللعان لكان هناك بينة غير الشبه ، وهي شهادة الزوج .

٢- أن الرسول صلى الله عليه وسلم يجتهد ولا يقر على خطأ . . ونحن ندرى بيقين أنه لولا اللعان لما وجب الحكم بمجرد الشبه بل لابد من نصاب الشهود على الزنا أو الاقرار . . فدل ذلك على أنه اجتهد من الرسول صلى الله عليه وسلم لم يقر عليه .

٦ - قال ابن قيم الجوزية أصول الشرع وقواعده والقياس الصحيح تقتضي اعتبار الشبه في حقوق النسب . . وذكر من هذه الأصول أن الشارع متشوق إلى اتصال الانساب وعدم انقطاعها . . فاكفى بأدنى الأسباب من شهادة المرأة الواحدة على الولادة والدعوى المجردة .

قال أبو عبد الرحمن : نظن أن التشوق إلى اتصال الانساب مقصد شرعي لأننا رأينا الشرع حريصاً على الاكتفاء بأدنى الأسباب إلا أننا لا نملك من هذه الأسباب إلا ما دل عليه النص وليس الاثبات بالقيافة مما دل عليه النص .

٧ - الحديث الصحيح : ان رجلاً قال للنبي صلى الله عليه وسلم ان امرأتى ولدت غلاماً أسود فقال (هل لك من إبل ؟) قال نعم ، قال : (فما ألوانها ؟) قال : حمراء ، قال : (هل فيها من أورك ؟) قال نعم ، ان فيها لورقاً . . قال :



(فأني لما ذلك؟ قال: عسى أن يكون نزع عرق؟ قال: (وهذا عسلى أن يكون نزع عرق). قال ابن القيم: في هذا الحديث ما يدل على اعتبار الشبه فانه صلى الله عليه وسلم أحال على نوع آخر من الشبه وهو نزع العرق . . وهذا الشبه أولى اقترانه بالفراش .

قال ابو عبد الرحمن: في هذا الاستدلال مغالطة ، لأنه لم يثبت بقول القيافة أنه نزع عرق . . وأن الرسول صلى الله عليه وسلم افترى بذلك .
ولما قابل رسول الله صلى الله عليه وسلم دهوام بدعوى . . والحجة في الفراش فقط .

ثانيا : مذهب المالكية :

المشهور عن الامام مالك - رحمه الله - ألا يحكم بقول القائف إلا في أولاد الإمام ، لأن الأمة قد تكون بين جماعة فيطئونها في طهر واحد فيتساوون في الملك والوطء .

وليس احدهما بأقوى من الآخر . . أما الزوجة فلا تكون لرجلين في حالة واحدة ، فلا يصح فيها فراشان مستويان ، وأيضاً ولد الحرة لا ينفي بالامان . . وولد الأمة ينتفى بغير لمان . . والنفي بالقيافة إنما هو ضرب من الاجتهاد ، فلا ينتفى ولد الحرة من اليقين .

وفي رواية ابن وهب أن مالكا لا يفرق كالجهور وهو اختيار اللخمي من المالكية قال ابن يونس . . وهو اقيس .

قال ابو عبد الرحمن بن عقيل : هذه فروق جيدة ولكنها غير مؤثرة لأن

دليل الجمهور حديث معجز المدلجى . . وهو الأصل كما قال ابن العربي المتألكى .
ولا ريب أن أسامة رضى الله عنه - ابن حرة فمن أين خصصوا أبناء الإمام ؟

قال ابو عبد الرحمن : وأضيف إلى هذا أن رتبة الظن فى فراسة القائف
لا تتفاوت بين ابن حرة وابن أمة .

ثالثا : مذهب أبى حنيفة :

مذهب أبى حنيفة والثورى واسحاق وسائر أهل السكوفة والعنرة والزيدية
أنه لا يعمل بالقيافة فى شىء .

وهذه أدلتهم :

(١) أحاديث فيها عدم الحكم بالشبه كحديث هل فيها من أورك ؟
وكحديث عبد بن زمعة . . وكحديث المتلاعنين . . وكل هذه الأحاديث قطعية
الدلالة والثبوت .

وقد ردّها ابن القيم بأنه وجد المفتضى وهو الشبه . . ولم ينتف المانع ، وهو
الفراس وإيمان اللعان النخ .

قال ابو عبد الرحمن : هذا توجيه جيد يسقط استدلالهم بالأحاديث .

٢ - العمل بالقيافة تعويل على مجرد الشبه . . وقد يقع بين الأجانب
ويتنق بين الأقارب .

قال ابو عبد الرحمن : هذا صحيح ولهذا فلا نحكم بالشبه إلا بنصر يثبته .
ورد ابن القيم هذا الاستدلال بقوله :

الظاهر الأكثر خلاف ذلك وأن النخلف عن الدليل والعلامة الظاهرة في النادر لا يخرج عن أن يكون دليلاً عند عدم معارضة ما يقاومه .

قال أبو عبد الرحمن : تخلف هذا الدليل بوجود الشبه في الأبعاد وعدم وجوده في الأقرب وإن كان نادراً يترتب عليه الحكم بالنسب بين الأبعاد . . قالني هذا النخلف المؤثر باعتباره دليلاً .

٣ - لو أثرت القيافة والشبه في نتائج الأدنى لأثر ذلك في نتائج الجوان . . فكلنا نحكم بالشبه في ذلك كما نحكم به بين الآدميين ولا نعلم بذلك قتلاً . أه .

قال أبو عبد الرحمن : هذا استدلال ساقط لأننا مقتنعون بالفروق الجيدة المؤثرة بين الناجين التي استوعبها الإمام ابن القيم .

٤ - الشبه الذي يعتمد القائف أمر محسوس فإن أدركناه فالتجربة بما أدركناه لا بقول القائف . . وإن لم ندركه لم تصدق القائف . . لأنه يدعى أمراً حسياً .

قال أبو عبد الرحمن : صحة وصدق قراءة القائفين المعتبرين دلت عليها التجربة . . ولنا في هذا مخالف بل نصدق أن القائف يدرك من الشبه ما لا تدركه العامة . . ولكننا نخالف في أمرين :

أولهما : صحة دلالة هذا الشبه المدرك على النسب واقفاً . .
ثانيهما : صحة دلالة هذا الشبه على النسب شرعاً .

٥ - الاستلحاق يوجب الحقوق بالنسب . . وهو مقدم على الشبه . . مع أن الشبه أقوى من مجرد الدعوى . . فدل على أن الشبه غير معتبر . .

ويجب ابن القيم بالمنع من تقديم الاستلحاق على الشبه .

قال أبو عبد الرحمن : إنما نبحث في اعتبار الشبه أصلاً للحكم فلو ثبت أنه أصل لم يسقطه أن يكون غيره أولى منه لدليل ما .

٦ - لو كانت طريقاً شرعياً لما عدل عنها داود وسليمان - عليهم السلام . . الخ .

قال أبو عبد الرحمن : هذا شرع من قبلنا وليس بحجة .

٧ - حديث زيد بن أرقم في حكم على رضى الله عنه - بين اثنين من المؤمنين وتأيد الرسول (صلى الله عليه وسلم) له الخ .

وقد صحح هذا الحديث إمام الدنيا أبو محمد بن حزم وأبو عليه ذلك الإمام ابن قيم الجوزية .

قال أبو عبد الرحمن : على فرض صحة هذا الحديث فلا دليل فيه على عدم العمل بالقيافة . . لأن القافة لم يحكوا في هذه القضية .

وبإيجاز فالحديث غير قطعى الدلالة وغير قلعى الثبوت فلا ينهض في ميدان الترجيح بين الأدلة .

٨ - ان القيافة من أحكام الجاهلية لحديث عائشة السحيج عن المناء كبح في الجاهلية . . وقال الطحاوى من أئمة الاحناف ويحى من أئمة الزيدية أن القيامة حكم منسوخ .

قال أبو عبد الرحمن : إبطال أمر في الجاهلية لا يسمى اصطلاحاً نسخاً ، والصواب عندى أن يقل : اثبات النسب بالقافة صح النقل بأنه من أحكام



الجاهلية ولم يرد النص بأن الرسول صلى الله عليه وسلم أثبت به النسب إلا مجرد
الافترار المفهوم من سروره صلى الله عليه وسلم بقول مجزئ . . وقد بينا ما يعود
إليه سروره صلى الله عليه وسلم .

كما ان الرسول صلى الله عليه وسلم لم يستدع مجزئاً حتى نقول أنه صلى الله
عليه وسلم رجع للقافة في إثبات النسب .

قال ابو عبد الرحمن : ما رددناه من أدلة الجمهور والمالكية وما استبقيناها
من أدلة الحنفية هو دليلنا على أن القافة قرينة وليست بينة .

(فروع المسألة)

من فروع المسألة الخلاف هل القائف شاهد أم مخبر ، ولم نتعرض لهذا لأننا اعتبرنا القيافة قرينة . . فلا تأثير لذلك الخلاف . . والقيافة خبرة ، ولكن ليس لها حكم الخبرات لأنها ظنية . . ومن فروع المسألة الاكتفاء بقائف واحد أو أكثر وهل تشتترط عدالته ولم نخض في هذا لأن المقصود خبرة القائف فإن كانت من عدل فهي قرينة قوية وأن كانت من فاسق فهي ضعيفة .

ومن فروع المسألة اشتراط بعض الشافعية أن يكون القائف مدلياً ولم نخفل بهذا لضعفه ، وهنا نبين أن هذا الاشتراط مجرد دعوى ، وقد كان من بنى للصطلق كافة وهم من خزاعة . . وكان إياس بن معاوية قائفاً وهو من مزينة وكان شريح القاضي قائفاً وهو من كندة ، وقد قال الإمام أحمد بن حنبل : أهل الحجاز يعرفون ذلك ولم يخصه ببني مدلي وإخراج يزيد بن هارون في الفرائض بسند صحيح إلى مهدي بن المسيب . . أن عمر رضى الله عنه - كان قائفاً .

ومن فروع المسألة الخلاف : هل يثبت النسب بالقيافة . . وهل يكون لواحد أو أكثر ، وهل يعتمد القائف على العصبية ولم نخض في هذا لأنه فرع مما لم يثبت عندنا .

ولم نخض في مسألة الخلق الوالد بأمين أو رجلين معاً لأنها ليست مقصودة وإنما يهمنا هل يحكم في هذه المسألة بالقافة فحسب .

(فائدة)

في رواية عند البخاري فرأى أسامة وزيدا وعليهما قطيفة قد غطيا رؤوسهما
ويدت أقدامهما فقال : أن هذه الأقدام بعضها من بعض ، قال الحافظ ابن حجر :
في هذه الزيادة رفع توهم من يقول : لعله حاباها بذلك لما عرف من كونهم كانوا
يظعنون في أسامة .

(البحث المترف)

مما يقتضيه الترف في البحث تنيع فهارس المخطوطات والطبوعات لمعرفة ما
ألف من الكتب في هذه المسائل .. وتنيع ما أمكن من كتب الفروع مطبوعة
ومخطوطة لاستيعاب الأدلة والتعليقات والتاريخ لها . . وتاخيص الجديد في هذا
البحث واستيعاب النتائج العلمية عن البعثات وعن خبرة الكلاب والقائمة . .
ومعرفة عدد من القافة الموظفين في الحكومة الإسلامية . . وتخريج حديث زيد
بن أرقم وتخريج آثار الصحابة والمقارنة بالقوانين الوضعية .

المنفعة .. والانتفاع

التحليل الديكارتي : منهج فلسفي يراد تطبيقه . . وليس معضلة فلسفية يراد فهمها .

والغرض من التحليل الديكارتي : تفتيت المسألة إلى جزئياتها بواسطة القسمة العقلية . . والتحديد لاستجلاب الفروق الدقيقة . . لكي نطلى كل جزئية حكمها . فلا تقع في أي أغوطة (تعميم الحكم على مسائل غير متحدة) . . وأن التعميم والإجمال متاهة يضل فيها العاقل .

قال أبو عبد الرحمن الحزمي - رضي الله عنه - ولدى فروق فقهية يفرح بها منهج ديكارت التحليلي : حول تصرف الملاك والمستأجرين .

فالتصرف موضوع يراد حكمه ، والقضاء فيه باجمال متاهة . . بل لا بد من التحليل الديكارتي فنقول :

المالك - من جهة محله - على أربعة أنحاء :

١ - ملك عين ومنفعة .

٢ - ملك بلا منفعة . . كالرقي أو العمري .

٣ - ملك منفعة بلا عين .

٤ - ملك انتفاع بلا منفعة ولا عين . .

(راجع قواعد ابن رجب ص ١٩٥ - ١٩٧ والأشباه والنظائر للسيوطي من ٣٢٦ ، والأشباه والنظائر لأبن نجيم ص ٣٥١ - ٣٥٢ إلا أنه لم ينكر

الانتفاع كما أن الإمام (أبا الوفاء علي بن عقيل) في كتابه الواضح في أصول الفقه وابن الزغواني في كتابه : غرر البيان حكيا الإجماع عن الفقهاء على أن الله مالك الأعيان ومناقضها ورجع ذلك ابن تيمية .

(قواعد ابن رجب ص ١٩٥ - ١٩٦) .

وبناء على هذا منع شيخنا إمام الدنيا أبو محمد بن حزم تأجير الأرض . . . وقال أنها ملك لله .

وقال أبو عبد الرحمن لا خلاف في أن الله المالك المتصرف ولكن ملك العباد منحة من الله فالإضافة إليهم حقيقية والدليل على هذا أن الله استعمر عباده في الأرض وفتح لهم أسباب الملك والتصرف المقيدة بإرادة الله الشرعية .

أما الشيخ مصطفى أحمد الزرقاء فقد قسم الملك إلى - (ملك عين . . . وملك منفعة . . . وملك دين . .) المدخل الفقهي العام ج ١ (ص ٢٧٤ - ٢٧٥) .

قال أبو عبد الرحمن الظاهري هذا خطأ في جهة القسمة أعنى محل الحكم - من ناحية التكرار والنقص . . فأما التكرار فهو أنه جعل ملك الدين غير ملك العين والمنفعة . . والصواب أن ملك الدين لا يخلو من ملك منفعة أو عين . . فصار داخلاً فيهما ، وليس قسماً لهما ، وأما النقص فهو أنه لم يذكر ملك الانتفاع .

قال أبو عبد الرحمن بناء على هذا التحليل فرق العلماء بين قسمي الانتفاع والمنفعة . راجع الفرق الثلاثين بكتاب الفروق للقرافي ج ١ ص ١٨٧ - ١٨٩ وبدائع القوائد لابن قيم الجوزية ج ١ ص ٣ .

قال ابن القيم — تملك المنفعة يملك به الانتفاع والمعاوضة، وملك الانتفاع فقط .

وقال محمد علي حسين المالكي أن تملك الانتفاع عبارة عن الإذن للشخص في أن يباشر هو بنفسه : قال أبو عبد الرحمن : كالبيع يملك الزوج الانتفاع به فقط .

وتملك المنفعة إذن للشخص أن يباشر بنفسه أو يمكن غيره قال أبو عبد الرحمن كالدار المستأجرة له أن يسكنها وله أن يسكن غيره — مدة الأجرة — وبموضع وبغير عوض .

فهو تملك مطلق في زمن خاص (تهذيب الفروق بهامش الفروق ج ١ ص ١٩٣ - ١٩٥) .

قال القرافي (إذا صدرت صيغة تحمل المنفعة والانتفاع اقتصر على الانتفاع إذا لم يوجد قرينة لأن الأصل بقاء الملاك على ملك أربابها) .

قال أبو عبد الرحمن : إذا استجلبنا للفروق بواسطة التحليل — عرفنا أسباب الخلاف كالخلاف في تأجير العارية — أجازها مالك لأنه اعتبرها تملك منفعة ولم يحزها الشافعي وأحمد ، لأنها اعتبرها تملك انتفاع .

سيطرة رأس المال على الحكم

حكى أبو الحسن / محمد بن يوسف العامري / المتوفى سنة ٢٨١ هـ في كتابه (الإعلام بمناقب الإسلام) شبهة انتشار الإسلام بالسيف ورد عليها . وحكاه ابن تيمية في كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) ورد عليها . . وقال أبو العلاء المعري :

وهل أبيع نساء الروم عن عرض

للرب إلا بأحكام النبوات

وبهذا تعرف أن هذه الفكرة أسبق من حملة الاستشراق ، ولكنها كانت مسيحية المذت ، ولقد بدت ظاهرة الانهزام في نفوس المفسرين في ظلال النهضة الحديثة ، ولهذا قال (فييت) المدير السابق لدار الآثار العربية : (أن فكرة محمد عبده في قصر الحروب الإسلامية على الدفاع فكرة عصرية تمثل تطوراً في وجهة نظر المسلمين) . (١)

ولقد اثبات المباحث الإسلامية من لدن محمد عبده تقرر أن حروب الرسول كانت دفاعية ، واستكروها واقع التاريخ وقواطع الظواهر من النصوص لتقرير هذا الظن ، وانتبه عالمان فاضلان هما الأمامة بين شارحي وجهة النظر الإسلامية اليوم وهما : سيد قطب ، وأبو الأعلى المودودي ، فقرر خطأ هذا الظن ، بيد أنني رأيت استدلالاً للفريقين في غير محل النزاع ، فمن يقول أن الإسلام لم ينتشر

(١) (الفكرة الإسلامية والتطور لمحمد فتحي عثمان ص ٢٥٠) .

بالسيف غير ممايز بين المسائل الداخلة في محل النزاع فهو مخطئ ولا به عزم الحكم
السالب على مجمل تخلف أفـ براده ، ومن قال : بل انتشر بالسيف فهو مجاز
بين تلك المسائل فهو مخطئ أيضاً لأنه عزم الحكم الموجب على مختلف الأفراد ..
وهذه الأفراد المتعددة ثلاث مسائل متغايرات ، فمسألة (سيطرة الإسلام على
الحكم بالسيف) هي غير مسألة (ارغام إناس على الإيمان بالسيف) .

وهذان المسألان غير مسألة (بواعث سيطرة الإسلام على الحكم) .

وإليك التفصيل :

فأما مسألة سيطرة الإسلام على الحكم بالسيف فأقول : ظل رسول الله صلى
الله عليه وسلم يدافع بالحجة عن حقيقة الألوهية حتى لم يوجد من يدفع بهرمان ..
وحقيقة الألوهية تعني أن الله وحده المدبر لهذا الكون المتصرف فيه بربه وبحرمة
وأرضه وسمائه ونجومه وكواكبه وما ذراً فيه وما برأ ، فن باب أولى —
من ناحية العدالة أن خالق هذا الوجود ومدبره كونا هو الأحق بتدبيره حكماً
بالشرع والتنظيم .

ومن باب أولى — من ناحية البرهان — أن خالق هذا الوجود ومدبره
كوناً هو الأحق بتدبيره أيضاً حكماً بالشرع والتنظيم ، لأن خالق الكون أعلم
بما يصلحه .

ومن ناحية أخرى فثمة فارق (والله المثل الأعلى) بين الكامل اللامتناهي
في عمله وقدرته واحاطته وبين مخلوق محدود العمر ومحدود المكان في وسطه من
هذه القشرة الأرضية مهما امتدت آفاقه في المعرفة فيعتريه السهر والنقص وحب لذات
ونوازع الهوى .. فأيهما أولى بالشرع : خالق الكون المحيط به أم من لا يخلق
ذباباً ، ولا يدرك عن نفسه الموت .. ولا يخلص له من حتميات القدر ؟ .. فإذا

قد بدت هذه الحقيقة وبدت حقيقة أخرى لا ينكرها التاريخ ، وهي أنه لم يعاصر الإسلام نظام يوسف عليه ، وإذا قد بدا من نصوص ديننا أن الرسالة غير النبوة فيها الايجاب والحمل على الحق ، وإذا كانت أمتنا خير أمة أخرجت للناس قيادة وريادة ، فلا بد لكل مسلم من أى جنس ومن أى بقعة أن تكون له القوامه على هذا الدين ، والله قادر على نصر دينه ولو شاء لانتصر منهم ولكنه سبحانه أراد أن يبلونا . . إذا تقرر هذا كله فالحاكية حق الله والمسلمون حماها وسيفها ، ففرض ولا بد أن ينزعوها من الجاهلية بظبا سيوفهم وبآخر قطرة من دماهم هذه هي الحقيقة التي لو ذهبت أدلل عليها من واقع التاريخ وجملة النصوص قطعية الدلالة والثبوت لألفت فيها مجلداً ضخماً .

فما الذى يحملنا على طمس هذه الحقيقة كما طمست اليهود آية الرجم من توراتها ؟ أفنحن علينا ديننا الحق اشفاقاً من المغالطات ؟ أم لأن واقعنا السياسى — معشر المسلمين فى كل أرض — لا يسمح بكلمة الحق ؟ وأيضاً فالحقيقة هي الحقيقة لا يطمسها واقع الناس مهما كانت مرادتها : وليس بصحيح على الاطلاق أن الرسول صلى الله عليه وسلم ما شهر سيفه إلا مدافعاً . . وليس بصحيح على الاطلاق أن الرسول صلى الله عليه وسلم فتح مكة وقاتل الروم وفتح أبو بكر وعمر — رضى الله عنهما — بلاد الروم والفرس دفاعاً .

أن هذا تحوير للتاريخ واستخفاف بمقول الناس . . إن محمداً صلى الله عليه وسلم نبي رسول أوحى الله إليه الشرع وأمر بتبليغه ، والتبليغ لا يكون إلا بحماية حرية الدعوة وهذا جانب من جوانب الجهاد .

والسيطرة على الحكم وسيلة من وسائل الحماية والرعاية لحرية الدعوة حتى لا يحول دونها الحكم الجاهلى . . وثمة للتبايع ليرى قسطاس الله المستقيم

قائما في أرض الله... ومع الأمر بالتبليغ فلا بد من التطبيق العملي...
وليس بصحيح قط ان الاسلام يبيح السكوت على باطل أو على حكم جاهلي في
الأرض إلا إذا كان المسلمون كافة من الأمر ما يطيقون ، أو كان الدين خامد
الجدوة في نفوسهم فهم ان عليهم وهانوا على الله.. وما شرع القتال وهو كره ولا حرم
الفرار من الزحف أشد تحريم ألا لتسكون أمة تملو ولا يعلو عليها.. ولو كان
صحيحا ان الجهاد مجرد تبليغ الدعوة فقط لكان المسلمون يقبلون الجزية
ويقيمون في كل بلد فتحوها دعاة ومبشرين ويتركون حكمها لأهلها ، ولكن
الواقع خلاف ذلك ، بل كانت الجزية الدينونة السكاملة لحكم المسلمين .

الحقيقة الناصعة الواضحة كل الوضوح أن أمة الاسلام لا تقر أى حكم
جاهلي وهي تقدر على اجتثاثه.. والجهاد لإحقاق الحق رتب حسب الطاقة
أعلاما جهاد باليد ، فأى عيب يزوى وجوهنا عن مواجهة المستشرقين بالحق
من ديننا ؟ .

الشبهة : ان المسلمين حكموا البلاد وفصحوها بالسيف .

ونحن نقول : متى كان الحمل على الحق مثلبة ؟ .. ومتى كان الناس كلهم
على مستوى فهم الحق وقبوله مبرئين من الهوى ان لم يكن للحق سيف بحميه ..؟

انما يصاب الاسلام في ايجاميته لو كان دعوة لجنس أو لو كان لا يحمل كل
مبادئه الخلق من عدل ومساواة ونظام ووازع .

لننطق الصائب ان يقدر الناس ان هذا المبدأ حق ، ثم يتدبروا مدى
الأضرار الناجمة من عدم تطبيقه ، وعلى قدر الضرر يكون مقدار الايجاب فيه
الحمل على الحق .

ونحمد الله ان التاريخ يحفظ لنا من سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وأبي بكر وعمر .. وصدر الاسلام ما يتوج رؤوسنا من عدل ومساواة وحياة جادة .

وبعد فلا هيب على نصوص ديننا إلا أنها تأمر باجتثاث الحكم الجاهلي وبالقوامة على الحق .. وهي مفخرة نحسبها بعين الفطرة إذا ما أطل عليها الآخرون - علوا واستكباراً - بالمنظار الأسود .

ومن يحاجنا نقول له : أيهما أحق .. أعدالة الاسلام ، أم كهانة شق وسطيح ، أم جبروت كسرى وقيصر ؟

ونقول : السيف ضرورة حتمية لعمارة الأرض .. وميزان الحق والباطل في الدعوة التي شهزته .

والله اعلم بالصواب .

.. رقية ..

.. رقية ..

.. رقية ..

.. رقية ..

.. رقية ..

أهت في البلاد عدد ٣٤٣ في ٢٩/٣/١٣٩٠ هـ

الجو من النصوص نص

أن صحة الاستنباط رتبة يرفع بها الله الذين أوتوا العلم درجات والمستنبطون باليقظون هم الذين يتحابون من خفايا النصوص الكثيرة واقعاً اسلامياً ومقصداً شرعياً ، بمعنى أنهم لا يقصر فهمهم ولا ينحصر في ملج يقضيه النص بأوضح دلالة ، ولكنهم يستلهمون المقصد الشرعى استنباطاً من نصوص كثيرة لا يوجد فيها ما هو نص في عين هذا المقصد . . وهذا ما سأحاوله في التدايل على أن هذه اللحظات المحدودة من عمر الإنسان يجب ألا تضيق ، وأن تكون ظرفاً لعمل جاد مستمر . ففي واقع سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه أنه يكره السير فيما بعد العتمة ، ومن واقع سيرة المزمّل ترى الأمر بتجوّز الليل بين العبادة والراحة .

وواقع النصوص أن النهار للمعيش وأن الليل للنسبات ، وأن الله منهى عنه ونهى الرسول صلى الله عليه وسلم عن قيل وقال ، ولم يعجبه أن يضعم الناس أوقاتهم جالسين في مفارق الطارق ، وأمرهم أن يعطوا الطريق حقه إن كانوا لا بد فاعلين . وكان عمر رضى الله عنه يضرب كل عاطل بالدرة ، وقد شجبت الإسلام مبتدأ الرهبنة وحث الناس على السعي . وكان ضحك الرسول صلى الله عليه وسلم ابتساماً . . .

ومن هذه التربة الإسلامية انبثقت امتنا الإسلامية مرابطة على الثغور ، أسوداً في النهار ورهباناً في الليل . . وشدد الإسلام النكير على من يفرغ لعيوب الناس باغتياب أو تجسس ، وجسم تبعاً الفرد في جعله واعياً وفي تكليفه بمسئولية الحسبة والتواصي .

وتساءل القرآن في استنكار أن يكون هذا الإنسان خلق سدى - بمعنى أنه

لم يمنح هذا العمر عبثاً ، ووكّل الله بالإنسان رقيبين يحصيان عمله - أى يحاسبانه على لحظات عمره التي كانت ظرفاً لأعماله . . وسميت النفس لوامة ، لأنها تود لو رجعت إلى الدنيا لتستزيد خيراً ، وفي وصية الرسول صلى الله عليه وسلم : اغتنم خمسا خمس . . وكانت البديهة أن خيرنا من طال عمره وحسن عمله . . فمن كل هذه الحقائق الشرعية نستلهم حقيقة ندرى بيقين أن الشارع قاصد لها وتلك الحقيقة صحة الاعتقاد بأن الوقت موظف لأعمال جادة عريضة ، فعمر الإنسان محدود وانقاسه معدودة ، أو لم يقل شوقي :

دقات قلب المرء قائلة له ان الحياة دقائق وثوانى

بيد أن واجباته ومسئوليته وسبعة عريضة منداحة لاضمان لها إلا باهتبال كل لحظة من لحظات العمر ، وهكذا قيل :

إذا هبت رياحك فاغتنمها فان لكل خافقة مكونا

والذين يفرطون في الوقت إنما يفرطون في تاريخ أمهم .

وإن من سر القوة في هذه الأمم الكافرة المحيطة بنا أن كل فرد يشعر بحاجة أمته إلى وقته فحجدهم كادحون تكتظ بهم المعامل والمصانع ، كما أن من يفرطون في الوقت إنما يفرطون في مسئوليتهم أمام الله . . وسنقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله .

التفسير العلمى للنصوص

محصولات البراهين من عوهمات المسائل الفلسفية . . يعقد لها الفلاسفة
والباحثون فصولا طويلا بعنوان نظرية المعرفة (الاستمولوجيا) وإيماني .
بأن لكل مصدر وظيفة فلا يعجبني تقسيمهم المعارف إلى شرعية ،
وحسية . . الخ . وإنما أفضل تقسيمها إلى عقلى ، وغير عقلى ، فالعقل هو ما يقنع
به العقل من شرع ، وحس . . الخ . إذا صح الشرع - ثبوتا ، ودلالة -
فهو ضرورة عقلية .

وغير العقلى هو ما لم يقنع به العقل (من الأمور الآتفة الذكر) . فلا نقول عن
الشرعى أنه غير معقول - إذا صح ثبوتا ، ودلالة - بل يسكون عقليا
بالشرع ، لأن الشرع يثبت بالعقل .

فإذا قورن العقل بالشرع مع العقل بالأمور الأخرى : كالحس والتجربة
(ومنهما الاستكشاف العلمى) فلا بد من أحد أمرين : -

إما : أن يتفق النص السمعى ، والكشف العلمى على إثبات حقيقة أو نفي
ما ليس بحقيقة .

وإما : أن يتعارضا ، ولا يمكن التوفيق بينهما ألبتة .

فإن اتفق النفي والعلم فى النفي أو الإثبات فلا اعتراض ثم . . وهذا

هذه الضوابط قدمت بها لمحاضرتى عن « غزو الفضاء » المنشورة بالبلاد منذ
٣١٨٤ فى ٢٣/٥/١٣٨٩ هـ . ونشرت بمجلة المجتمع الكويتية .

من اعجاز القرآن الكريم . إذ لفت إلى يقينيات كان العلم عنها غافلا ، وقد قال تعالى - عن القرآن - والمعادنين ، وطلاب الحقيقة :- « قل هو للذين آمنوا هدى وشفاء والذين لا يؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عى » .

وإن تعارض النص مع الكشف فلا يخلو النص من أربع حالات :-

١ - أن يكون فاطما - في ثبوتيه ودلالته - كدلالة القرآن على أن الله لا تدركه الأبصار . . فهذا نص قطعى الثبوت ، لأنه آية من كتاب الله وكتاب الله قطعى الثبوت .

كما أن هذا النص قطعى الدلالة ، لأنه لا تأويل له بوجه يعقل . فلو قال العلم (على سبيل الفرض) أن القوة الذرية دفعت بسفينة فضائية ، حتى جاوزت الأفلاك السبع العابق ، ورأى ملاحها رب الكائنات - جهرة - لقاء (بكل إيمان ، وتصميم ، وقطع ، وجزم ، وإصرار) : كذب وافك .

بقولها ولو استجبتنا واستجتمنا كل من في مشارقها ومغاربها . وفي هذه الحال فالكشف العمى هو المنهم .

٢ - أن يكون قطعى الدلالة ، غير قطعى الثبوت ، كالأحاديث الضعيفة إذا كانت دلالتها قضائية على نفي ما يشبهه العلم ، أو إثبات ما ينفيه .

وفي هذه الحال يحصل التوقف إلى أن يكون العلم الحديث علما ضروريا ، فنحكم به على عدم ثبوت النص عن الرسول صلى الله عليه وسلم .

٣ - أن يكون قطعى الثبوت ، غير قطعى الدلالة ، وتلك عقدة الموضوع . قال أبو عبيد الرحمن : في هذه الحال فقط أقترح ألا يقسم النص ،

وتعارض به مسائل العلم ، سواء أكان الكشف العلمى قطعى الثبوت ، أم غير قطعىه . . لأن دلالة النص لم تنضح بعد ولم تجزم على معرفة مراد الله منه .

ولهذا دعا بعض المفكرين إلى عدم إقحام الفصوص فى المسائل العلمية (١) .
وحجتهم أن القرآن الكريم نزل للتوجيه وبناء المجتمع الصالح (بما فيه من أحكام فقهية وتربوية) .

ولم تكن وظيفته اعطاء نظريات علمية فى الفلك ، والهيئة والطب . . وقد صرف الله من سألوا عن بعض المسائل الفلسفية إلى طبيعة القرآن ووظيفته .

قال تعالى : « يسألونك عن الأهلة ، قل هى مواعيت للناس » . ولو كان القرآن يعطى نظريات علمية فى غير نطاق التشريع والتوجيه لا عظام نظرية علمية كاملة عن القمر فى نقصانه واكتماله .

واحتجوا - أيضاً - بأن القرآن قطعى ، نهائى ، مطلق .

أما العلم : فتعريف نهائى ، ولا قطعى ، ولا مطلق ، فتطبيق النصوص على كل ما يستحدث (من كشف كونى ، أو نظرية علمية) إنما هو من القفر المنهى عنه .

وتد يكون فى هذا التطبيق : ما يخلخل العقائد ، ويشكك المسلمين فى كتابهم فلو أيدنا بالقرآن بعض النظريات ثم تقدم العلم خطوة ، فكشف عن زيفها . . أو نفينا به نظرية ثم تقدم العلم خطوة فكشف عن يقينيتها فإننا نجعل القرآن فى موقف حرج . . وبذلك نخلق التعارض بين الدين ، والعلم . . ولا تعارض فى الحقيقة .

(١) من هؤلاء الأستاذ / سيد قطب - رحمه الله - عند تفسيره الآية (يسألونك عن الأهلة)

قال أبو عبد الرحمن : أتفق مع أهل هذا الرأي على ضرورة إبعاد النص (في هذه الحال) عن معارضة العلم . . . ولا أتفق معهم على المبررات بل يجوز لنا أن نفسر النص (قطعى الثبوت ، غير قطعى الدلالة) بما يصحح من نظريات العلم الحديث - بدليامين :

أولهما : أنه لا فرق بين موضوعات القرآن ، فكما يجوز الاجتهاد في تفهم دلالة النص في الفقه ، أو العقيدة يجوز أيضاً أن نتفهم دلالة النص في العلم ونظرياته الحديثة .

ومن يقول أن كتاب الله ليس كتاب فلك وطب وتاريخ ونظريات كما هو كتاب فقه وتربية وتوجيه محق . . . بيد أن كتاب الله لم يخل من افتات علمية .

فلماذا نجتهد في تفسير بعضه ، ونجمل في البعض الآخر ؟ . اذن فلا يصح الامساك عن تفسير بعض الآيات بمجرد التفرقة بين موضوعات القرآن . . . وإنما نمسك عن تفسير بعضه بالتفرقة بين أحواله ، فهناك منشابه (كأوائل بعض السور من الحروف التي لم يفهم مراد الله منها) . . . وهناك أمور تقوم على التسليم (كما في نصوص القدر) . . . فهذه لا يحسن الخوض فيها لأنها من العقائد ، وغيرها من الفقه . . .

فقد يكون الجلى الواضح في العقائد .

فالعلة هي التشابه ، والغموض . حتى لا نقول على الله بغير علم . . . وحتى لا نحمل النص على غير مراد الله منه .

ثانيهما : أن القرآن معجزة ، ومن إيجازه تنبؤاته . فلا بد من الاجتهاد في التفسير ، لاستظهار المعجزة .

أما القول بأن حقائق القرآن قطعية ، والعلم غير قطعى ، ولا نهائى
فصحيح .. إلا أننا لا نسمى مفهوم القرآن حقيقة حتى يكون « قطعى
الدلالة » .. وليس كل القرآن - اليوم - قطعى الدلالة .. إذن . فلم
تظهر لنا حقيقة القطعية .

٤ - أن يكون غير قطعى الثبوت ، وغير قطعى الدلالة : فلا يركن إليه
فى معارضة أى مسألة علمية .

والعلم - نفسه - قد يكون ظنيا . مثل ذلك : « نظريات النشأة الأولى »
كالقول بأن أصل الانسان قرد ، أو أن القمر انفصل من الأرض (كان انفصاله
من المحيط الهادى !) . فمثل هذه النظريات لا يجوز أن يعارض بها النص
القطعى ، لأن النشأة أمر فات الحس والعيان ، ولم تثبت بلزوم عقلى ..
وأبلغ رد على مثل هذه النظريات قول الله - سبحانه وتعالى - « ما أشهدتهم
خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم » . ومن العلم (١) الغائى ما كان
يقوم على النفى كنفى وجود سبع سموات (٢) .. فهذا ظن ، لأنه نفى ، والنافى
ليس معه علم .. وهو نفى لما هو فوق الاحاطة البشرية .. لأن ملكوت الله
أوسع من أعمار البشر ، وقواهم .. حتى لو عمروا عمر إبليس .

قال أبو عبد الرحمن : هذه هى الضوابط والقيود فى مسائل العلم ، التى
يرد بها النص الشرعى .

أما أن نلتم وراء النصوص لتكذب بها كل حدث علمى (دون مراعاة

(١) سميت علميا باعتبار حال معتقده ، وليس باعتبار ذاته .

(٢) هذا ليس ظنا ، وإنما هو باطل قطعا ، لأنه عارض نصوصا قطعية ، وإنما سميت ظنا
باعتبار تجريده عن المعارض .

تلك الضوابط) ، وأما أن نلث وراء النصوص لنواكب بها كل حدث على (دون مراعاة تلك الضوابط أيضاً) .

وأما أن نلث وراء النظريات العلمية لنكذب بها القرآن ، أو نواكبه (دون تلك الضوابط) .

فكل ذلك من التسرعات الخيفة ، التي تبليبل عقول الناشئة ، وتشككهم في دينهم .

إن لمثلنا وراء النصوص - ننفي كل نظرية بدون قيد ، ولا شرط - وقد تكون النظرية من الحق اللائح فأنما نجعل ديننا معارضا للحق ولا يعارض الحق إلا الباطل ، وبهذا التسرع تكون إنجازات العلم سندا للاحساد .

وان لمثلنا وراء النصوص - نؤيد كل نظرية علمية دون تلك الضوابط فمعنى ذلك هو الازهاق الروحي ، اذ نجعل العلم حكما على النصوص . ان للعالم حقاً ، فلنثريث فيه ، حتى نجزم على قطعته . . وان للنصوص حقاً فلنقرب حتى نعرف مراد الله منها .

ولا يعزب عن البال أن في نصوص ديننا (١) ما تفسيره وبيانه رهن الأحداث المنتظرة ، فجيولوجيو القرن العشرين ميفهمون من قوله تعالى : « ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء فسالكه ينابيع في الأرض » أ كثر مما فهمه القسرون القدماء .

وقد نست : لا بأس من تفسير الآيات الكونية ، كما تفسر آيات الأحكام

(١) ما يمد هذا ما شور في البلاد عدد ٣٤٣٩ في ٤/٤/١٣٩٠ هـ .

لأننا متعبدون بتلاوة كلام ربنا وتفسيره ، وفهمه ، والاجتهاد فيه . وأباهل
على أن الإعجاز - في القرآن الكريم - لا ينتهي ما بقى تكليف الله لعباده قائما .
ونشترط على من يفسر القرآن بنظريات العلم أن يتبين مراد الله منه . .
فلا يحكم بموافقة أو مخالفة حتى يثبت له بهرهان قاطع أن ما فهمه من
النص هو مراد قائله .

وهذا الشرط قيد منطقي لمن يرتاد حقيقة .

ولا يعزب عن البال : أن مراد الله يفهم بفهم العرب له بحقيقة لغتهم ،
ومعاجزها ، وإيحائها . . لأنه نزل بتلك اللغة . فلا يجوز - باطلاق - الاستهانة
بتفسير الصحابة ، والتابعين ، ومن تلامهم ممن تخصصوا في اللغة ، وحمل الأثر .

واذن نفهم (مراد الله) من النص لن نتوصل إليه إلا بالفصوص
في أعماق العربية ، والالمام بدقائقها ، والتفطن لامارات السياق ، وما اصطالح عليه
في الشرع .

والحقيقة الناصحة أن فهم الآيات العلمية (من القرآن) لا يتوقف على
وجود دكثرة في الطب ، والنشريع ، والنبات ، والهندسة ، والذرة وشتى
معارف الكون . . إذا لم يكونوا متمكنين في علم العربية ، وأصول التفسير .

وإنما يتوقف الفهم - بعد فساد الملكة - على وجود شيخ تبجر في لغة
العرب ، وفهم الواقع التاريخي ، وعرف مظهر تفسير المأثور بالمأثور . . ثم يأتي
دور هؤلاء الدكثرة في تطبيق ما فهموه - من نظريات العلم - على ما فهمه
أئمة التفسير .

إن على هؤلاء الدكاترة : أن يبينوا دلالة (النظرية العلمية) ولا يجوز لهم -
باطلاق - أن يطبقوها على دلالة النص إلا أن يكون من استنبطها لهم مختص
بعلم التفسير ، أو كانوا هم من التمكن في أصول هذا الفن بحيث يكونون
مؤهلين للاستنباط . . وهذا يدهى في عصر يراعى حرمة التخصص .

اذن لابد من القطع على (مراد الله) قبل مقارنة النص بالنظرية . ولابد
أن نطلب (فهم المراد) من المتخصصين بطلب تأويله .

قال أبو عبد الرحمن : نرشد كل مؤمن بالقرآن ، ونحتج على كل كافر به ،
بأنه لابد (من ناحية الحاجة والبرهان) من تطبيق هذه القواعد - عند عرض
النظرية على دلالة النص :

١ - مراعاة أن منزل القرآن هو (خالق الحقيقة) . . وأن رجال
العلم يحاولون (اكتشاف الحقيقة) . . وبرهاني على ذلك كل البراهين الدالة
على وجود الله ، وعلى صحة النبوة ، ومبوتها .

فما كان قطعي الدلالة - من القرآن - على مراد الله ، فهو (في صحته)
قطعي ، نهائي مطلق . . لأن خبر الله عن حقيقة ، خلقها هو ، لابد أن يكون
كذلك .

واذن ، فمن الضروري - بيقين ، ولابد - أن معارضة من يكتشف
الحقيقة ، غير نهائية ، ولا مطلقة .

وهذا مجرب ، فأكثر نظريات العالم كانت حقاً مطلقاً ، ثم تقدم العلم
خطوة ، فكانت باطلا مطلقاً .

وهذا طبيعي في معرفة بشرية تترقى إلى السكّال - ولن تبلغه - . وتعرف (اليوم) ما كانت تجهله بالأمس . . وهكذا .

٢ - مراعاة أن نظريات العلم الحقيقية المطلقة الجازمة التي ظهرت في حيز الحسوس لا يمكن أن تعارض حقاً مثلها ، لأن تصور هذه المعارضة . يفضي إلى تجهيل النص ، ولبراهين مساقها في باب (الأسماء والصفات) من العقائد .

٣ - مراعاة أن النصوص المحتملة الدلالة - بحكم لغة العرب - لا تعتبر تفاسير الأئمة لها نهائية ، ولا مطلقة . . وإذن فلم يفرغ منها .

فإذا استجذبت حقيقة علمية (مجمع عليها) وكانت تنفاولها إحدى دلالات النص ، كانت هذه الحقيقة مرجحة لتلك الدلالة .

... والذي بلوته - من نصوص ديني - أن العلم الحديث سيفهم من النص ما اختلف السلف في فهمه ، لنقوم الحجّة (من النص) على من لم يدرك لرسول صلى الله عليه وسلم ، وإشاهد معجزاته الكونية .

الاستقراء التلخيصي *

يقول أرسطو : (الانسان والحصان والبغل حيوانات طويلة العمر . . وهي كل الحيوانات التي لا مرارة لها . . اذن كل الحيوانات التي لا مرارة لها طويلة العمر) وهذا النوع من الاستدلال يسمونه (الاستقراء التام) أو (الاستقراء الشكلي) .

واقد نوقش هذا الاستدلال ، ووجهت اليه المآخذ . . قال أبو عبد الرحمن محمد : انظر على سبيل المثال : (التقريب لشهنا أمام الدنيا ابن حزم ص ١٦٣ - ١٧٣ . . ومعيار العلم لابي حامد الفزالي ص ١٦٠ - ١٦١ . . والاستقراء والمنهج العلمي للدكتور محمود فهمي زيدان ص ٢٧ - ٣٤ . . والمنطق الحديث ومناهج البحث للدكتور محمود قاسم ص ٦٢ - ٦٦) .

قال أبو عبد الرحمن ابن عقيل : في هذه الردود مضلة يصاب قارئها بالدوار . . ولتذليل علم المنطق لقراء الجرائد جنحت إلى التحليل الديكارتي الحبيب فقلت : - نقد هذا الاستدلال يتعلق بأمور مختلفة : -

اولها : أن المثال الذي أورده (ارسطو) لا ينطبق على (الاستقراء التام) . لأن الاستقراء احصاء .

فهل احصى (ارسطو) كل انسان وحصان وبغل . . فعرف أن كل فرد منها طويل العمر ؟

وهل احصى (ارسطو) كل موجود فى الوجود فلم يجد حيوانا ذا مرارة غير هؤلاء ؟ .

لا ريب أن هذه الأنواع من الأنواع الثابتة المحدودة . وأن النوع دال على كل أفرادها .

إلا أن (طول العمر) و (امتلاك المرارة) ليستا من ماهية النوع الانسانى . . حتى نقول أن معرفة النوع دالة على أفرادها ، وإذن فلا بد من احصاء أفراد النوع الإنسانى والبغلى والحصانى وهذا مستحيل ، لأن الفرد الإنسانى متناه . . والإنسان أعداد لا متناهية بالنسبة للفرد المستدل بالاستقراء . . والبدئية . أن المتناهى لا يحصى اللامتناهى .

واذن فمثال أرسطو غير صحيح . . وأكثر أمثلة المنطقيين (الاستقراء التام) من هذا النوع .

وكذلك الأنواع . قد يكون ما لا نعرف منها أكثر مما نعرف . .

وثانيها : اننا لا نقول (كما قال بعض المنسرعين) أن الاستقراء التام مستحيل . . بل هو ممكن فى الأفراد المحصورة المتماثلة .

ولسكننا نقول : إذا وجد الاستقراء التام فإنه لم يفد معرفة جديدة ولم يكن انطلاقا من المعلوم إلى المجهول . . وإنما يانخص لنسا ما قد عرفناه مسبقا . . خذ مثال ذلك :

كل شهر من شهور السنة يتألف من أقل من (٣٢) يوما . . لأنه باستقراء شهور السنة من يناير إلى ديسمبر - وهى اثنا عشر شهراً فقط - لم نجد فيها

صفيير العواطف ❖

لذهن والانتباه والذكاء والملاحظة - وكل ما شئت من الفاظ - تطلق على
(ملسكة) تنفحص كل موجود في الأعيان أو الأذهان .. تتوسم به بملامحه وفروقه.
والعقل (بعد ذلك) يركب بين هذه الموجودات ، ويحكم فيها .

لا يستهويه إلا الرصد جمعا وضربا وطرحا وقسمة .

والعاطفة (بعد ذينك) مقرها القلب صاحب الانفعالات ، لا يستهويها من
موجود ، إلا السحر والجمال والخلب .. وما فيه من ملمح يبيكي أو يضحك
ولا يقر الرأى في العاطفة إلا بعد القفاعة .. ولهذا فالعاطفة لا تصفى إلى حجة .

قال أبو عبد الرحمن : هب اننى صبوت إلى نساء لساء ذات جيد تليع ..
وخذ أسيل ، ومنطق رخی .

انها ملامح وصلها ذوقى إلى قلبى ، فمن عذلى فى هواها لم أسمع حجته
لأن الغرض من الحجة الاقناع بالحق .. بيد أن عاطفتى قد قنعت بما حسبته حقا .

وهكذا كل معتقد إذا تسرب إلى العاطفة امتزج باللحم والدم .. ويبين
هذا الامتزاج فى امتقاع الوجه ، واحمرار الوجنة ، وانتفاخ الأوداج .

لأن المعتقد - حينئذ - يطل من كرسى الانفعالات (الرضى والغضب
والضحك والبكاء) .

فمنستطيع أن نقول بيسر :

أن من احقضن معتقده بعاطفته لا يرجي تحوله عنه . إلا بعد تأنيس طوي .
ولكننا لا نستطيع أن نقول بيسر ، ان كل معتقد بمضمونه العاطفة .
ولا حجة له .

قال محمد بن عمر رضى الله عنه : بل ابين المعتقدات برهاناً واجلاً . لا بد
أن يكون احدها عاطفة . ما ظل هذا البرهان قائماً لاثماً . ؟ .

وقد يكون ما تسرب إلى العاطفة من الإلف والعادة ، أو التباين والتفايد ،
أو الأوهام والخيالات ؟ .

وعاطفة هذه الأصناف . لا تنطق بحجة . . ولا تستمع إلى حجة . .
ولا تتحول يشق وسائل الاقتناع .

قال أبو عبد الرحمن محمد : ليس من العيب أن أكون عاطفياً . . ولكن
العيب ألا يكون مصدر عاطفتي البرهان والحجة . وليس من العيب أن تكون
عاطفتي حادة . ولكن العيب ألا تتحول - رغم حدتها - إذا خانتها الحجة . .
أو زعمها البرهان الأصح .

واذن : فالعاطفة التي لا تأبأها هي التي تكون مبدأاً لايمان العقل .

الانسجام الطبيعي بين مصادر المعرفة

نظرية المعرفة من أهم مباحث الفلسفة لعمقها وخصبها وكثرة تعقيداتها . . ولا يستقيم منطق أى أمة حتى تحدد منهجها في تحصيل المعرفة ، ولا أغبط الفكر البشرى حقه فيما أغنى به هذا الجانب من دقة وشمول ، ولكن مع هذا لم يتحدد المنهج لدى مسلم به جمهرة رجال الفكر . . وازدادت النظرية تعقيداً .

وفي يقينى أن هذا يعود إلى أمرين : أحدهما : أن رجال الفلسفة والفكر خلقوا خصومة عنيفة بين مصادر المعرفة - من حس ، وعقل ، ودين - غير مراعيين الوحدة والانسجام الطبيعي بين هذه المصادر ، وأن لكل مصدر موضوعه الخاص به ، وأن صدق هذا المصدر - (في هذا الموضوع) لا يعنى صدقه في كل الموضوعات ولا كذب غيره في موضوعاته الخاصة به .

وثانيهما : أن رجال الفلسفة لم يحسنوا القسمة بين هذه المصادر فقالوا : هذه معرفة عقلية ، وهذه معرفة حسية ، وهذه معرفة دينية وهذه معرفة روحية . . الخ .

والقسمة الطبيعية أن المعرفة قسمان لا ثالث لهما : معرفة معقولة ، ومعرفة غير معقولة . فالمعرفة المعقولة : هى التى تصحح إما بواسطة الفطرة كالمبادئ الفطرية وإما بواسطة الحس ، وإما بواسطة ما يثبتق منهما - كالتجربة ، وكنصوص الدين . . فإن إيماننا بوجود الله وبكآله - ومنه صدقه - ثم بصحة الرسالة يحتم علينا أن ما صدق ثبوته وصحت دلالته بواسطة الرسول صلى الله عليه وسلم يكون حقيقة - أى مصدراً للمعرفة .

والبح على هذا التقسيم التثبيته في الأذهان - على شكل هرمي - فأقول أن المعرفة قسمان : معقولة وغير معقولة .. والمعرفة المعقولة قسمان : فطرية ومكتسبة . فالفطرية هي الأفكار الخالصة التي لا يبرهن عليها . والمكتسبة ما قنعت به غريزة العقل من حس أو تجربة أو دين ، فالعقل يصحح المعرفة الحسية ويحدد قوانين التجربة ويمتحن النص من ناحية صحة دلالاته وثبوتها ، فإذا صحت الدلالة والثبوت لم يثار في صدقه وأنه حقيقة .. لأنه آمن - مسبقا - بأن الرسول حقيقة ، وأن عصمته حقيقة ، وأن الله حقيقة في وجوده وكالته . وبناء على هذا التقسيم نعود فنحدد موضوعات المعرفة .. وهو أمر لاحظته الفلاسوف (لايبنتز) فقال : نعرف وجودنا بالحدس - أي الرؤية العقلية المباشرة - .. ونعرف وجود الله بالبرهان ووجود الأشياء الأخرى بالاحساس .. إذن فمصادر المعرفة : فطرة وبرهان وتجربة .. إلخ . وصفتها : أنها عقلية ، أو غير عقلية ، فما صححه العقل منها فهو عقلي والصفة المعقولة تكون فطرية وتكون مكتسبة .

والعقل ليس مصدرا للمعرفة ، ولكنه غريزة تصحح المعرفة .. وهذه الغريزة تقوم على مسلمات منبثقة من مصادر المعرفة الآتية الذكر .. وعوجبها يبنى العقل حكمه .

والعقل - في تصحيحه - لا يقول أن الحس غير صحيح ، أو أن الدين غير صحيح أو أن التجربة غير صحيحة ، ولكنه يقول : هذا حس صحيح ، أو حس باطل ، وهذا دين صحيح أو باطل ، أو تجربة صحيحة أو غير صحيحة .

فإذا كان حسا صحيحا لزم أنه حقيقة ، لأن الحس مصدر المعرفة .. وهكذا .. ونوع هذه المصادر - عند الاستدلال بها - أنها إما حدسية - أي فطرية - وإما حسية ، وإما برهانية - أي تقوم على مبادئ تنبثق من الحس والفطرة معا ، وموضوعات المعرفة تنقسم وفق انقسام مصادر المعرفة .

وكل هذه المصادر تتضافر على منح اليقين - فإذا صح الحس جزمنا بأن هذه المعرفة الحسية يقينية ، فإن عجز الحس عن تحصيل هذه المعرفة فلا يعنى عدم وجودها أو صحتها فقد ثبت بالبرهان المنبثق من الفطرة والحس - كمسائل الميتافيزيقا ، وقد ثبت بالنص إذا صحت دلالاته وثبوتها لأن الإيمان به قائم بالبرهان . . فإن حصل الحس معرفة ، وأعطى فيها حكمه كأن يقول : هذه الحنظلة مرة ، فيستحيل أن يرد برهان بزيغ هذه المعرفة إلا أن تكون بالحس آفة ، فيكون الخطأ في أن هذا الحس ذاته غير صحيح ، ففرق بين عجز الحس وإدراكه ، لأن عجزه ليس بحجة ، أما إدراكه فحجة .

وكل مصادر المعرفة تعطى يقينا لا مشاحة فيه إلا النصوص الدينية الخاصة بالفقه . فقد لا تسلمك إلى اليقين ، إما لخلاف في صحة الدلالة لأمر يختلف فيها أهل اللغة ، وإما لخلاف في صحة الثبوت لأمر يختلف فيه أهل التاريخ والنقل . . ولما كان التشريع الدينى يعنى التحلل من تبعة التكليف فى تحصيل الثواب وتوقى العقاب صار اليقين الذى تسلم إليه النصوص يقينا اعتباريا - أى حسب اعتقاد المكلف - شريطة أن يكون صادقا فى تحريره مراد الله ، فلا يكون متلاعبا أو صاحب هوى ، فالقاضى قديدين شخصا بحكم اجتماعه وورعه وتحريره مراد الله وصحة الواقع فيكون حكمه يقينا من ناحية الشرع وإن كان الواقع خلافه . . والتكليف باليقين مستحيل ، والشرعية لا تكلف بالمستحيل .

وبإيجاز فالنص إن صح دلالة وثبوتا وجب القطع بيقينته . . وإن تردد الجزم بصحة دلالاته أو ثبوتها بين اليقين بالصحة واليقين بالبطلان - فلا يجوز التوقف ، بل لا بد من الاستعانة بالمعرفة البرهانية ، ويكون اليقين اعتباريا .

أما مصادر المعرفة الأخرى فلا بد فيها من القطع بالصحة أو البطلان ،

ولا يجوز أن نبني أحكامنا على الظن ، بل لابد من القطع . . ومن ذلك أمثلة حقائق العلم واكتشافه ، فلا يبنى عليها حكم حتى تكون قاطعة .

وهذا التقسيم الطبيعي أمنا العثار من مغالطات المنعاق التي تفصل بين مصادر المعرفة . وبهذا التقسيم ندرك أن معطيات هذه المصادر لا تتعارض فلا بد أن تكون نسبة المعطى إلى أحد المصادر غير صحيحة . . وهذا النفي القاطع منبثق من فطرتنا ، فقد قلنا أن الجامع لمصادر المعرفة أنها عقلية ، لأن العقل يقع بها . فلا يجوز مع هذا أن نحكم بتناقضها ، لأن العقل لا يتناقض ، ومبدأ عدم التناقض من البديهيات التي لا يبرهن عليها ، لأن العقل السليمة لا تمارى فيها . . وبهذا التقسيم أيضاً ندرك أن ايجابية مصدر من هذه المصادر أى إثباته لن يعارضه إيجابية مصدر آخر . . أما نفي أحد هذه المصادر لعجزه وعدم علمه ، فلا يعوق مد المصدر الآخر فى ايجابية .

وفلاسفة المسلمين ومفكروهم من أمثال ابن حزم وابن تيمية وفقوا إلى ادراك هذا الانسجام ، وإن لم يحددوا هذا التحديد . ولكن استدلوا لهم فى جزئيات الأمور ينبثق من ذلك .

أما فلسفة الغرب المعاصرة فقد أسرفت فى الانتصار لمصدر على آخر ، وقد بدأ هذا الانقسام المذهبي بعقلانية (ديكارت) فتجريبية (لوك) و (هيوم) فنقدية كانت . . ثم انبثقت من هذا الثلاث مذهب فى الجزئيات . ومن يريد أن يحقق البحث فى نظرية المعرفة بل فى أى موضوع فلا بد أن يحدد محل النزاع . . ورأى كما مر آنفاً - أن هذه المصادر المختلفة فيها كلها حق فى اعطاء اليقين الحقيقى أو الاعتبارى . . وإنما يجب أن يكون الخلاف فى مدى معرفة كل مصدر وقيوده . . وإذن فدخولى فى مباحث (الابستمولوجيا) قد سبقه مسأمة بضرورة المعرفة

١ مجرد إمكانها .. فلا مجال للحسابية عندنا إلا في التوصل بها كما فعل ديكارت ..
كما سبقه مسلمة الإيمان بحق كل مصدر من المعرفة .. وبهذا فدورى أن أرد للعبادى ..
الفطرية حقها وأخلصها من جدل الحسين والحسبانين ، وأن أرد للتجربة حقها
وأخلصها من جدل العقلانيين .. وهكذا .. ومن أراد معرفة صحة قولى هذا ،
فليراجع أدلة التجريبيين وسيجد أن أقوالهم بديهية فى صحة التجربة ، ولكنه
سيجد المغالطة والتمويه فى الاكتفاء بالتجربة .. وهكذا نقول عن أصحاب
المدرسة العقلية والنقدية والله المستعان .

مصادر المعرفة البشرية :

معرفةنا البشرية على قسمين :

(أ) معرفة اضطرارية لا تفنقر إلى برهان ، وهذه لها ثلاثة مصادر لا رابع
لها ألينة :

١ - الحس .

٢ - أوائل العقل التى لا تفنقر إلى الحس ، وهى التى يسميها أبو محمد (أوائل
التمييز) .

٣ - الإلهام (ويدخل فى ذلك الاشارة الروحانية) وهو رؤية القلب .. ولك
أن تعتبره حاسة مادية .

وهذه المعرفة موفوفة على من وجدها ، لا تتعدى إلى الآخرين إلا بالبرهان ،
ولا يطلها ، أن هناك من يدعى الإلهام وهو كاذب لأن هناك من يدعى الإلهام
وهو صادق .

(ب) معرفة تكتسب بالبرهان .. وهذه مصدرها الحس وأوائل التمييز
لأنها تستمد برهانها منها أو من أحدها .

وليس الإلهام مصدراً للمعرفة البرهانية . . لأن معرفة الملمهم خاصة به ، فلا تتعدى غيره إلا برهان . ولأن صدق المعرفة الإلهامية متوقف على وقوعها . والفرق بين المعرفتين أن المعرفة الاضطرارية تحصيل الحقيقة الشيء وحكمة . . وأن المعرفة البرهانية تحصيل الحكم ذلك الشيء دون حقيقته . . خذ مثال ذلك :
(أ) من شرب السنا فقد عرف حكم السنا وهو الإسهال وعرف حقيقة الإسهال ولم يحتاج إلى برهان .

(ب) من لم يشرب السنا ، ولم يتناول مسهلاً قط ، ولم يصب بإسهال قط ، فعرفته أن السنا مسهل . . ولكنه لا يعرف حقيقة الإسهال ، وعرفته هذه برهانية توصل إليها بالبرهان وهو مشاهدة الأثر والاستدلال به ، مع ضرورة صدق الناقل .

والمعرفة البرهانية من ناحية الحكم والتصديق على قسمين :

١ - عقلية .

٢ - وغير عقلية .

فالعقلية : ما قنع به العقل من حس وخبر واستدلال .

وغير العقلية : ما لم يقنع به العقل من حس خاطئ وشرع مدسوس واشراقة كاذبة . والمعرفة البرهانية هي قوانين العقل ، وقوانين العقل على قسمين :

(أ) قوانين اضطرارية وهي التي سميها (أوائل التمييز) لأنها لا تفتقر إلى الحس .

(ب) قوانين اكتسابية تعتمد خبرتها من الحس كقولنا « ما كان تصوره حتماً فوجوده حتمي » . فهذا قانون استنبطه العقل بالتجربة الحسية .

ولتلاحظ أن قوانين العقل الاكتسابية تستمد برهانها إما من الحس ، وإما من قوانين العقل الاضطرابية .

قال أبو عبد الرحمن :

إذا ذكر لك العقل فالمراد به قوانين الاستدلال الاضطرابية والاكتسابية .
وإذا ذكر لك الفكر فالمراد به هيئة الاحتكام إلى هذه القوانين .
وإذا ذكر لك الذكاء والنباهة والذهن فالمراد بكل ذلك ملكة الانسان ، وقوة قواه النفسية . ولا يحصى معرفة العقل الاكتسابية إلا خالق الخلق . . وإما نذكر من المعارف الاكتسابية الشرع القائم على المعجزة المحسوسة ، وعلى القوانين الاضطرابية ، فنصوصه مصدر البرهان ، ونذكر الخبر الذي يثبت به التاريخ والانساب والحقوق . . فيستدل العقل من الحس ، ومن القوانين الاضطرابية على أن الخبر المتواتر حق .

ونذكر علم الحساب مصدر البرهان ، لأنه ثابت بالحس والقوانين الاضطرابية . . فكانت قواعد الحساب وأصوله مصدر البرهان .

وهكذا جميع العلوم والمعارف البشرية ، وإذا امتعزت المعارف العقلية الاكتسابية في مجال التوفيق بينها فلا تقل : اختلاف العقليان . وإنما عليك الممايزة بين الأنواع ، فتقول هذا عقلي بالشرع ، وهذا عقلي بالحس ، وهذا عقلي باللغة . ولك بعد ذلك أن تقول : اختلاف العقلي بالشرع ، والعقلي بالحس . . وحينئذ ينظر في مصدر المعرفة . فلا بد من ثلاثة أمور لا رابع لها يبين :

١ - أن يكون الحس كاذباً .

٢ - أن يكون الشرع مذبذباً .

٣ - أن يكون فهمنا خاطئاً .

العقل الحديث

من مفهومات العقل الحديث ما اشتط بإشاعة الشعوب النامية فخافت على فطرتها ، وتنكرت لموروثاتها ، وعادت لا شخصية لها ، لأنها تفكر بنير عقلها .

ومع هذا أعطت (هذه الناشئة) بالحرية ، والتجرد للحقيقة ، ومنايذة التقليد .. وكان في هذا اللفظ تشويش على المحافظين . ونسوا أنهم مكبلو الأفكار ، مأسورو العواطف (بمفهومات العقل الحديث) ، وهي مفهومات عامة الفساد في القيم ، والنظم . وأبرزها ان الله تعالى - عما يقولون - أ كذوبة أو خرافة .. وردوا هذا النفي إلى عجز العقل ، أو عدم الثقة به .

إنهم يشيدون بالعقل الانساني في رفض حقائق الدين وغربلتها وهي حقائق يتطامن العقل دونها .. ثم يرفضون (حكم العقل) في أمهات تلك الحقائق من مسائل (الميتافيزيقا) .. فيقصررون المعرفة في دائرة الحس فكان هذا تناقضا شنيعا . فكيف يكون العقل حجة هناك ، ويكون غير مقبول هنا ، مع أن العقل لم يكن حكما في تشخيص ذات الله ، والاحاطة بها ، حتى يقل بالفرق بين هذا وذاك .

وقست دول الاتحاد في فرض مفهوماتها .. وحجتها أن العلم المادى اندفع في أبعاد آماده ، واكتشف الجاهول ونظر بالمجاهر المكبرة ، فلم ير الله فيما رأى . قال أبو عبد الرحمن : في صريح القرائح أن (عدم العلم بوجود الشيء) لا يعضي (العلم بعدم وجوده) هذه حقيقة يجب أن يسلم بها العقل الحديث لأن العلم حتى هذه اللحظة يكتشف كل يوم مجهولا . ولو كان عدم العلم بالشيء كافيا في العلم بعدمه لما صح للعلم أن يكتشف مجهولا ، إذ كيف يكتشف وجود ما علم عدمه ؟ .

هذا تناقض ، والتناقض محال :

والعقل الحديث يدفع بالعلم الى غايته لاستكشاف أسرار الوجود ومجاهلته .
ولم يسلم بعد بأنه أحاط بكل شيء . علما . فكيف يقل بعد — ذا بأن الله
(أ كذوبة) !! ؟

قال أبو عبد الرحمن : معاذ الله أن نظن بأن العلم بالله (علم معاينة ، وإدراك)
مفتوح لرواد الفضاء (أو بالأعم) لرواد الجحول .

ومعاذ الله أن يعلق بأذهاننا ما تفوه به المهزومون من بنى ملتنا الذين يرون
ان الله في يوم ما سيكون في إحساس البشر إذا تقدم علم تحضير الأرواح .
لأن الله لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير .
والذى لا يؤمن بغير المحسوس يتنازل عن أخص خصائص الإنسان . وهناك
موجودات (لامراء في وجودها) كالروح ، والموت ، والآثير ، ولـكنها لا تحس
فلو كان الحس هو المعيار ما تخلف عنه شيء .

وعدم العلم بالشيء (الجهل المطلق) .

قال (ديكارت) ليس مع الملحد علم .

ومن لا علم له لا يصح له أن يجزم بنفى أو إثبات ، لأن من لا علم له يشك
فهى ثلاثة أمور :

١ — إيمان بالله ينبعث من العلم به . . وبهذا يكون المؤمن مستيقنا وهذا
مانهضت للمؤمنين حجته .

٢ — عدم إيمان بالله ينبعث من العلم بعدمه ، وبهذا يكون الملحد مستيقنا ،
ولكن هذا ما لم يورد له الملحد أى دليل (فضلا عن القول بأن حجته غير
ناهضة) . . فعلى كثرة الملحدين لا نعرف أن فيهم من يستدل على (العلم بعدم
الله) . . بل مستحيل أن يوجد دلائل على هذا المطلب . . وبرهاننا القهضى .

٣ - عدم العلم بالوجود أو العدم . . وهو مرحلة شك عارضة ، وسلبية في الاستدلال .

وكل ملحد إذا سأله برهانه لم تجدد عنده أكثر من القدح في أدلة الموحدين ، والاستدلال على أنه لم يعلم بالله .

ولو وقف الملحد عند هذه المرحلة (أهني مرحلة الشك) ولم يتجاوزها إلا ببرهان لكان أعذر له في ميدان الجدل . . أما هنا فقد رجح بلا مرجح ، وهو تحكم . . فما الجزم بنفي وجود الله بأولى من الجزم بوجوده . إذ لا دليل (للشاك) على القضيتين .

إذن فلحد مستيقن من المستحيالات .

فالملاحدة اثنان :

متوقف حائر ، لا يحب الخوض في (حقيقة الألوهية) وجازم (لا ييقن عقلي) . . ولسكن بالعناد . . والمكابرة .

ودعوى النفي لا مقر لها في نفوس الملحد . . وآية ذلك ظاهرتان :

أولاهما : أنه ما من ملحد (ينفي وجود الله) إلا ويثبت غيره . ، فإن عاند (فلم يثبت خالقاً) تهافت وتحمق كمن يقول :

إن الشيء يخلق نفسه .

أو إن الخلق محض المصادفة .

ومن يثبت غير الله محجوج بأن المؤمنين (العقلاء) لم يرتضوا إلا الإله الكامل ، المبرأ من كل عيب ونقص .

فالملحد (على رغمه) لم ينف وجود الإله ، ولكنه آمن بإله دون إله ، وكل من خلا الله باطل ، والحاجة في هذا ميدانها مباحث الوحدانية وسائر الصفات .

والنافي - بإطلاق - ينبثق هذا الـكون سرّاً غامضاً في نفسه ، وسيتمجزه تفسيره ، وعلى كل الفرضين فلا قرار لخاطرة (الذنى المطلق) في النفوس والعقول .

وأخراهما : (وهى ثمرة للظاهرة الأولى) أن الملحد (غير المعاند) قلق من براهين الموحدين لا يريح ولا يستريح . يثيرها دائماً ، ويناقشها . . لإفلامه من راحة اليقين .

وتحamقت الناشئة ، فقالت أن العقل الأوروبي الحديث ريبب العلم والاختراع والإبداع .

وفي الواقع أن الإلحاد فكرة اختطفها الغوغائية ، وأنصاف المنقذين .

أما علماء الذرة ، ورواد الفضاء ، والمبرزون في الطب والتشريح ، والنبات والطبيعة ، وشقى الاختصاصات فقد أثبتوا وجود الله ، وهداهم العلم إلى أن لهذا الـكون قوة تضبطه (١) .

قال أبو عبد الرحمن : سنفرض أن (حقيقة الايمان) غير قائمة (بذاتها) من ناحية البرهان (٢) إلا أن لها مرجحات من خارج تبدو في ثلاثة أمور (٣) :

١ - الحاجة إلى العقيدة :

وهذه الحاجة تعرف بالبرهان العملى ، وهى فلسفة محضة للدين الاسلامى .

(١) من ذلك كتاب (الله يتجلى فى عصر العلم) لنبغة من العلماء الأمريكان . . وكتاب (العلم يدعو للإيمان) تأليف . اكريسكى موريسون . . وينتبع تراجع الفلاسفة والعلماء تجده أن لإثبات وجود الله ثمرة من ثمار معارفهم .

(٢) معاذ الله أن نساوم فى عقيدتنا . . وماذ الله أن نعتك فى الحق المبين . . وإنما هذا تمازل فى الاستبدال ، الاقناع .

(٣) من هنا منشور فى الندوة فى ٥/٥/١٣٨٩ هـ ،

قال (جورج سنديانا) إن عقيدة الانسان قد تكون خرافية ، ولكن هذه الخرافة - نفسها - خير (ما دامت الحياة تصلح بها) وصالح الحياة خير من استقامة المنطق .

قال أبو عبد الرحمن : صلاح الحياة بعقيدتنا أنها تستجيش النفس - في استشعار عظمة الله ، ووجوده ، وإحاطته - فيكون للانسان وازع ينبثق من وجدانه .

وحاجة الناس إلى العقيدة - كما يرى (كانت) - تبدو في كونها ضمناً لأصحاب الأخلاق ليؤثروا السعادة (في العاجل والآجل) . . . ولهذا رأى (سكرتان) و (فيخته) تلميذ (كانت) - أن الايمان بالله إيمان بالواجب . بمعنى أن الانسان إذا لم يؤمن بالله لم يبق أمامه واجب ؟ .

قال أبو عبد الرحمن : لهذا قال شيخنا (ابن حزم) ثق بالمتدين ولو كان على غير دينك (١) .. ونقول - كما قال الشيخ (مصطفى صبري) - الله موجود سواء أصلحت أخلاق المجتمع ، أم فسدت .. ومواء أمعد (٢) أصحاب الفضيلة ، أم شقوا ؟ .

وإنما أوردنا ذلك للتدليل على أن الايمان بالله هو الراجح (على كل تقدير) .. لأنه خير باطلاق .

٣ - الحيلة .. والبخت :

فنفرض أن الانسان شاك في وجود الله ، ولكنه يؤمن - احتياطاً - ليقى نفسه العذاب (على فرض أن ما يعتقده المؤمنون حق) .

(١) مداواة النفوس لابن حزم .

(٢) موقف العقل .

وقد عبر أبو العلاء المعري عن هذا الايمان (في بيئته المشهورين) فقال :
قال المنجم والطبيب كلاهما لا بعث بعد الموت قلت إليكما
إن صح قولكما فلست بنادم أو صح قولي فالحسار عليكما
ويعرف هذا البرهان (عند الغرب اليوم) (بمراهنة بسكال) .. فعلى فرض
عقل الانسان لا يمكن أن يؤكد (وجود الله) كما لا يمكن أن ينفيه، يرى
سكال) أنه لا بد من الاختيار بين الايمان ، أو الالحاد . . وهو اختيار حتمى
دخل للإرادة فيه) . . فماذا تختار ؟ وأين مصاحفتنا في الاختيارين ؟
فلنراهن على كل منهما (حتى يتبين مدى ما يلحقنا من خسارة ، أو ما نحضيه
بح) .. ولتكن المراهنة على هذا النحو :
(أ) مصير المؤمن - في هذه الحياة - التمسك بالفضائل ، والأخذ بالمتع الروحية
لية .. مما يكسبه الصحة النفسية والبدنية .
أما الثانى فمصيره التحرر من الفضائل ، وتحليل الحرمات ، والجري وراء
ت العابرة ، والمجد الزائف .. مما يرهق النفس والبدن . فالحسارة - إذن -
للملحد .
(ب) إذا ذهبنا إلى أن الله موجود ضمننا حياة أبدية ، ونعيا دائماً (إذا صحت
: الايمان) .
وإن لم تصح فهو احتياط ، لم نخسر به شيئاً هـ .
ويرى (ابن الوزير اليمى) أن إيمان الحيلة ينفع صاحبه يوم القيامة .
قال أبو عبد الرحمن : هذا إيمان الشاكين ، والايمان يقين ينفى الشك . .
أوردناه تنزلاً في الاستلال . . وأنه لا مبرر للالحاد لأن الايمان راجح على
حال .

٣ - ضرورة العقيدة النفسية :

قال الدكتور « هنرى لنك » إنه عين مستشاراً في مصلحة تشغيل المتعطلين « بنويورك » . . ونيط به وضع الخطط ، ومراقبة الدراسات الاحصائية (المستحصلة لعشرة آلاف نفس) . . وأجرى عليهم ما قدره (٧٣٢٦) اختباراً نفسياً ، فكانت النتيجة أن كل من يعتنق ديناً ، أو يتردد على دار العبادة يتمتع بشخصية أقوى وأفضل ممن لا دين له ، أولاً يزاوِلُ أية عبادة (١) .

وقال : الدين ليس ملجأ الضعفاء ، ولكنه سلاح الأقوياء ، فهو وميسرة الحياة الباسلة التي تنهض بالإنسان ليصير سيد بيئته ، المسيطر عليها . . لا فريستها . وعندها الخاضع .

قال أبو عبد الرحمن : كل ما مضى غريبة لمفهوم اللوهية في العقلية الغربية الحديثة ، ومقارنات بين الإيمان والإلحاد تجلّ فيها صدق هذه الحكمة لـ (فولتير) إذا كان أمام الفكرة في وجود الله عقبات فإن في الفكرة المضادة حماقات ، بيد أن الناشئة تحسست لحماقات الإلحاد (دون أن تحاول تذليل العقبات) . . وهذه نكسة في المفاهيم والعقول .

ولقد تمخضت مقارنتي عن أمور هذا موجدوها :

- ١ - تناقض العقلية الغربية في اعتبار العقل حجة - في إنكار حماقات الدين - وعدم اعتباره حجة في الإثبات .
- ٢ - إن حجة الملحد سلبية ، لأنها « عدم علم » وليست « علماً بعدم » .
- ٣ - إن الحس ليس معيار الحقيقة .

٤ - إنه لا يوجد ملحد مستيقن .

٥ - إنه لا مقرر لفكرة الإلحاد في النفوس ، ويحتمل أنه لا وجود لها في الواقع لأن من ينفي وجود الله يثبت غيره ، إلا أن المؤمن اختار الإله الكامل المبرأ من كل نقص وعيب .

٦ - إن الإيمان مرجحات ، ولا مرجح للإلحاد ألبتة ، بل للإلحاد آفاته وآثاره السيئة .

٧ - إن العلم نصير الإيمان ، وإن الإلحاد فكرة اختطفها الغوغائية .

٨ - لا تكافؤ بين أدلة الإيمان والإلحاد . . ومع التـنـزـل في الاستدلال فإن الإيمان مرجحات من الخارج .

ولو احترام العقل الحديث منطقته لآمن بأن الدليل العقلي (على وجود الله) دليل مستمد من الحس . . ودلالته من باب (الزوم) . . وأقوى الأدلة ما كان من هذا الباب (كما قرر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية) ومثبت فهو قطعي .
بيد أن القضية الحديثة لم تفرق بين الدليل وبين موضوعه ، وقد ردوا الدليل العقلي على إثبات وجود الله ، لأن الله غير محسوس .

قال أبو عبد الرحمن : إن وجود الله ثبت بالزوم العقلي المنتزع من الحس ، والمبادئ العقلية الفطرية . . وهذا الزوم يعنى وجود موجود واجب الوجود بذاته غير محتاج لغيره ، وكل من عداه محتاج إليه .

فهذه وظيفة العقل .

أما الدليل الحسى أو العقلي (على ماهية ذلك الموجود ، وكيفيته ، وتمثيلها للعيان) فستحيل . . لأن الله لا تدركه الأبصار ، ولا تحيط به العقول . . فالعلم

به سبحانه علم بوجوده . . لا إحاطة بذاته . . ولا تلازم بين العلم بالوجود والإحاطة بالذات . . ولنا مثال على ذلك ، والله المثل الأعلى - كما يلي :

« لو رأينا سفعة - من زبل ، أو رمل أو رماد ، أو قمامة متلبدة يخاف لونها لون الأرض - لسكان ذلك دليلاً قاطعاً على أن أناساً حلوا بهذا المكان وسودوه . . وقد قيل - أن البعرة تدل على البعير » .

فتيقن وجود أناس حلوا « دليل عقلي حسي قطعي » .

وهذا ما نطالب به جماعة الملحدين ومنكري دليل العقل .

أما صفة هؤلاء الناس وتشخيص ذواتهم ، وتمييزهم بقسماتهم وسجاناتهم ، فأمر فات الحس والعيان .

ونوجز القول بأن الله يعرف بالعقل ، ولكن معرفة العقل لا تحيط بكنهه .

لا تمرد إلا بمنطق (*)

هذا السكون حقائق موجودة .

وقبل أن يقبضها الحس البشرى تسكون « حقيقة مجهولة » . وكل مجهول له رهبة ، وبعد اكتشاف الحقيقة المجهولة تصبح هذه الرهبة وهمية .
أو تكون صحيحة ، لكن الإنسان يغالب هذا السكون بحيله ومواجهه ليعيش .. فإذا عرف السبب زال العجب .

ومهما كان عنفوان الإنسان في الكشف والاختراع فإنه محكوم بمحددات القدر .. وهو في النهاية لن يدأر عن نفسه الموت .. وأن سعى التصيبي « الرهبة » و « الحتمية » أو هاما تسوخ للإنسان العجز والبلادة ، فيواجه وجوده بمنطق ذليل متوحش ، فإن لنا نظرة فاحصة لا تسرف امراف التصيبي في التمرد ، ولانتوحدل توحدل من يعادون الفكر البشرى ، فنقول :

١ - أن الموهبة البشرية « تسكتشف » . . أما الحقيقة في ذاتها فخلق الله . والمنطق الباطن أن خالق الحقيقة أعلم وأقدر وأحكم .. الخ . من مكتشف الحقيقة والله المثل الأعلى .

فهما كانت مباركتنا لخطوة التمرد فيجب أن نحترم عقولنا فلا نتمرد بأقوالنا وأفعالنا التي لن تضر الله ولن تغير من شأنه السكوني شيئاً على خالق الحقيقة .

ومهما كانت موهبة هذه الاناسى بمجموعها وإن عمرت عمر ابليس فإنها لن تخرج عن نصاب السهو والنقص والقصور ، لأن كون الله أقوى وأوسع وأرحب من حيل البشر . . والموهبة البشرية حجة فيما أحاطت به خبراً .

أما في النفي المطلق فلا ، لأن الله غيباً لا يطلع عليه أحداً ، ولأن الموهبة البشرية ستتدفق وتلتهث وستكشف كل يوم جديداً ، ولكن لن يزال في طي الخفاء مجهول لأن الإنسان بكل قوته محدود ، ولأن السكون أشمل من الإنسان في محدوديته . . والله فوق ذلك لا محدود ، ولا متناه ، ومن الخطأ في الرأي الزعم بأن المحدود يدرك اللامحدود .

٢ - وباكتشاف المجهول تزول الدهشة والرغبة ، واسفانجد بأساً في التحرر من عبودية الطبيعة في مخاوفها ومجهولها والسكن السفه في التمرد على شرع « خالق المجهول الرهيب » .

وقد كان دين الله تحريراً للعقول والقلوب من التعلق بمحجر أو شجر أو كوكب أو رعد أو برق .

وما قال ديننا قط إرهبوا المجهول ، حتى يكون تمرد القصيمي فاتحة خير لتحريرنا من الوحشة والمنطق الدائلي . . بل إن المسلمين بفطرتهم ، وببقاء هذا السكون سرّاً مبهماً في عقولهم لم يعرفوا حقيقة حساً ، ولسكنهم مستيقنون بأن الله هو النافع الضار ولا يملك غيره نفعا ولا ضراً إلا بإذنه .

وكلاما كشف لهم العلم عن حقيقة علمية ازدادوا إيماناً مع إيمانهم . . لأنهم في الأولى آمنوا بالغيب ، وفي الثانية آمنوا بالحس .

ولم يقل ديننا قط اغفلوا عن المجهول . . بل في ديننا الامتجاث الشديد على التفكير في خلق الله وكونه .

فالمسلم ان انبثق من دينه لا يكسل ولا يتبدل لأن دينه حركي جاد ، ولا يقابل وجوده بمنطق ذليل متوحش ، لأنه لا يخاف إلا الله وخوف الله حقيقة لا بد أن يستشعرها مكتشف

المجهول ومن لم يكشفه .. والمنطق المستقيم في الجدل أن المؤمن الذي يتيقن وجود الله وكأله لا يستطيع أن يجادل في صدق وصحة شرع الله في الجزئيات لأن ثبوت الفرع لازم من ثبوت الأصل ، فإذا قال القصيبي: دينكم يأمسون غير صحيح ، لأنه يرهب المجهول ويواجه الوجود بمنطق ذليل متوحش وجب أن يرد إلى النقاش في مسألة وجود الله وكأله ، لأن المسلم لما آمن بكمال الله لزمه الإيمان (جملة وتفصيلا) بكل ما صح نقله عن الله سبحانه .

فمن قال : امعنوا يأمسون في الأمور غير الصحيحة من دينكم التي تقابل الوجود بمنطق متوحش . فواجب على المؤمن أن يفتح صدره ، لأن مسألة تمحيص الدين غير مسألة التمرد على الدين .

الشيء لا يصنع نفسه (*)

آلاف المعاهد الدينية وغير الدينية كما يقول القصيمي لا تزال (منذ آلاف السنين) تردد برهان الألوهية هكذا : العلم متغير . . وكل متغير لابد أن يكون حادثا . . وكل حادث لابد أن يكون له محدث ، وهذا المحدث (وهو الله) لابد أن يكون قديما هـ .

قال أبو عبد الرحمن : الحق لا زمان له ، فقد يكون قديما ويكون اكتشفه جديدا . . وإن يضير الحقيقة قدمها ولا قدم معرفة الناس بها .

فاذا كان البرهان صحيحا من الناحية النظرية فلن يزيده ترديد المشاهد له آلاف السنين إلا قوة .

واعجب لقول القصيمي بعد ذلك (أنه لو جاء التلقين عكس ذلك لحادث الاقتناع بنفس القوة) .

وعكس ذلك أن يحى البرهان هكذا :

١ - العالم متغير .

٢ - كل متغير لابد أن يكون صانعا لنفسه .

٣ - وكل صانع لنفسه لابد أن يستغنى عن يصنعه .

٤ - فالعالم إذن لا يمكن أن يكون له خالق .

قال أبو عبد الرحمن : إن عكس البرهان بهذه الصورة لن ينفذ به أى ماحد جاد ، لأن فيه مغالطات مفضوحة يستحيل (ييقين) أن تند عن ذهن القصيمي .

...اننا نتفق معه على المقدمة الأولى ، فنقول : « العالم متغير » . . . ونستمد من هذه المقدمة أخرى فنقول « كل متغير حادث » ولا نقول كما قال « كل متغير لابد أن يكون صانعاً لنفسه » والفارق بيننا أن القصيمي ينسأغي قراءه بمحا كسة لفظية ، فإذا قال المؤمنون « كل متغير حادث » قال هو « بل كل متغير صانع لنفسه » امعانا في الخالفة . فحسب .

أما المؤمنون فيستمدون برهانهم من الحس ، لأنهم رأوا كل متغير مصنوعا . قال أبو عبد الرحمن : القصيمي متغير (كغيره من البشر) لأنه لم يكن شيئا مذكورا ، ثم تخلق من نقطة ، ومضغة وعلة لحم . . ثم نفخت فيه الروح ، ثم ولد وشب عن الطوق ، وعلم ما لم يكن يعلم ، وطعن في الكهولة ، وسيموت غدا .

ثم هب أن المتغير ليس مصنوعا ، فهل القصيمي صانع لنفسه ؟ .

ثم تأتي المقدمة الثالثة المستمدة من المقدمة الثانية ، فتراه يقول : كل صانع لنفسه لابد أن يستغنى عن يصنعه .

وفي هذا مقالان عريانان :

أولاهما : أننا بصدد إثبات « الموجد » وقد وصلنا إليه عن طريق مخلوقاته أى اثبات أن هناك خالقا ، غير مخلوق . ولسنا بصدد اثبات أن المصنوع يستغنى أولا يستغنى عن صانعه .

فهذا الهذيان استشهد في غير محل النزاع .

وأخراهما : انه قال : وكل صانع لنفسه لابد أن يستغنى عن يصنعه .

قال أبو عبد الرحمن . هذا خلل في المنطق ، فكيف يصنع نفسه ثم يستغنى
عن نفسه ؟ .

اذا لم يصنع نفسه لكان مستغنيا عن نفسه .
إذن : العالم لا يمكن أن يكون خالقا لنفسه .

ثقافة متزنة (*)

إن فاجأته في مجلس أو مسجد ، وقلت له : ما حكم (القيافة) ؟ قال من غير رجوع إلى المصادر : حجة ... والأصل حديث (مجزئ) .
وهكذا في اللغة والنحو والأصول .. الخ .
فان قلت : وجهة نظر المالكية كذا .. ووجهة نظر الاحناف كذا .. قال :
كانت قراءتي في (المقنع) .
فهذا فقيه ..
وذاك نحوي .. الخ .
وهما ناحجان ١٠٠ / في التدريس ، والقضاء ، ولافتاء ، والوعظ .
وهؤلاء إذا طرحت عليهم أسئلة على جميع أبواب الفقه ، وعلى جميع أبواب النحو وعلى جميع أبواب الأصول .. الخ : أجابوا إجابة الحافظ .
وهم أسرع ثقافة ، لأنهم استوعبوا كتابا واحدا فيه جميع المسائل وثقافتهم متزنة ، لأن عندهم لكل سؤال جواب .
وآخر فاجأته في مسجد أو مجلس وتقول له : ما حكم القيافة ؟ وما الأصل فيما فيقول : لا أدري .

فتنخزل باللاادرية فتتلك فيه ، فنسقطه من نصاب العلماء فان قلت له :
اذهب وحقق المسألة ، فسيحتجب في بيته ثم يوافيك بمضفر المرائر ، محبر

الذيول .. لا يستسلم للإمعية ، ولا يخذعه التمويه ، ولا يغطي استيعابه لأراء غيره
وضوح شخصيته ويز من سبقه في تحقيق المسألة .

فهذا يحقق تفرح به الجامع الدوبة وتهتف به المخطوطات الموددة . وتلثمه
قوائم المؤلفين .

وهذا غير متزن الثقة ، لأنه عامى في عشرين مسألة لم يبحثها بعد .. ولأنه
عالم جليل في مسألة واحدة قد حققها .

وهذا بطل التحصيل ، ولكنه يؤمن بأن أسرع السحب في المسير الجهم .

وهذا لا يصلح مدرسا ولا قاضيا ولا مفتيا ولا واعظا ولا نديما إلا بعد سنوات

طويلة ، ولكنه يصلح مؤلفا في كل وقت .. وباحثا في كل وقت ... ومحاضرا
في كل وقت ..

ألم تر أنى ظاهري ؟ (*)

شملت كتب النقد الأدبي الحديث بشعر شوقي وحافظ ومطران والبارودي
وصبرى وصدق وشكري وناجى والمهندس والشاذلى والرفاعى والزهاوى
والجواهرى والسياب ونازك والبياتى والقروى والأخطل الصغير وأبى ريشة
والقبانى وأبى ماضى وطوقان وأخته وعشرات غيرهم كثيرين ، وليس فيهم شاعر
سعودى واحد .

وحفظت (بالبناء للمجهول) فى ندى المجالس قصائد موسومة كطلامم
أبى ماضى ونبويات شوقي وموسسة السياب وبحيرة المهندس وأطلال ناجى
وأفعوان نازك . . وليس فيهن شاردة لشاعر سعودى يعرفها كل الناس . .
ويا ما أجدرنا بهرائس تميم كما تميمس المواطن فى كل محفل ومجلس . . أو :

كميس الهوادج شريعة ترش على الشمس حلوا الحدا

أما بنات (وادى عبقر) فقلما تطاول لمن واحد من أبناء صقينا ، وقلما نظامن
لواحد منهم . . . وباهت أصقابتنا بأسماء لامعة فى النقد والدراسات الأدبية على
مستوى عالمى ، وكان لها من التفرد والسبق ما تحتفظ به مفاهيم حديثة :

حتى القطر الشقيق (البحرين) باهت بنقادها (ابراهيم العريض) . .
ولا نزال فى فقر إلى مجدد - كواحد من هؤلاء -

وانثالت بحوث ودراسات ثمناً الحفوف الفكرى وتمسح المنهج التأليفى العقيم فيما قبل تباشير النهضة الحديثة ، فكان حقاً على كل دارس وباحث أن يسرد فى ثبت مراجعه كتباً موسومة لأشياخ من أمثال (طه حسين) و (العقاد) (والدكاترة زكى مبارك ومئات غيرهم) فأى مؤلف لنا محسوب فى ثبت المراجع .

وحق لا أسرف فإننى مستثنى (الأدب الشعبى) لابن خيس و (الأمثال العامية فى نجد) لحمد العبودى ، فهما دراستان لأبناء وطنى لم تكونا من (المخاحيات) التى يكتبها صاحبها فى منزله بعيداً عن كتبه ، يستوحى إلهام رثيه من أدباء الجن ، وليست من الجمع العقيم الذى إذا هبت عليه ريح من التنقيب والتعقب طار كله إلى مظانه ، فلصاحبهما جهد مشكور يترهياً بين الاستيعاب والابتكار .. والشيخ أو الأستاذ الكبير أو المحقق - وهى تعبيرات لا وزن لها فى صحفنا - إنما يستحقها من يهضم المعارف أولاً ويستوعبها ويختزنها على صحة وعافية ثم يشترها شهداً خالصاً (لذة للشاربين) .

أما المباحث الإسلامية فلم تحفل رقمتنا بمستوى ما يكتبه شارحو وجهة النظر الإسلامية من أمثال آل قطب وآل الندوى والمودودى ومالك بن نبي ومحمد البهى والعقاد .. ولم تكن لنا دراسات فقهية مقارنة كدراسات أبى زهرة والمحمصانى والبهنسى ومحمد يوسف موسى وغيرهم .

أما الفلسفة والعقليات فلم تضرب فيها بسهم ، ولست أتفاد بمستقبل لها ، لأنها علم يعسر هضمه ويطول الأمد فى استيعابه .. وأبناء هذه الرقعة سريعو الثقافة ، ومع سرعتها تكون الضحولة والفجاجة .

ولو فتشت محصول أكثر السكاتبين عندنا لوجدته (مندوتشات) خفيفة .. أما أن تبغى عميقاً فى مادته يرجع إليه فى فن من فنون العلم الوميعة فلا تجده

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

تسري

إلا في المنزوين المشيحين عن (طفطقة) الصحافة . . من الذين أخذوا العلم جثياً على الركب .

وهؤلاء المصطفون من شعرائنا في مهرجان الشعر التاسع ببغداد لم يأتوا به مقلدة أعنتها كخيول السبق تطرد . . ولا عذر لهم إلا أنهم انطلقوا في حلبة السابق فيها الجواهرى والمصلى مصطفى جمال الدين وقد غاب في عجاجتهما حول ممسوحو الفرقة من مختلف البلاد العربية .

وقامت النهضة الحديثة على دعائمين :

أولاهما : نشر التراث لأنه منطلقنا ، وثانيهما : ترجمة التراث الغربى المعاصر لأنه يبدأ حيث وقف أسلافنا ، واضطلع للمهمتين أشياخ أجلاء من أمثال الشيخ أحمد شاكر وأخيه وعبد السلام هارون وإبراهيم الأبيارى ومحمد أبى الفضل والشبيل وعبد السلام فرج والأهوانى وزعير والزيات والحطفى السيد وكثيرين غيرهم ، ثم عقت بلادنا من واحد مثل أحدهم ، لا استثنى إلا أستاذ الجيل الشيخ حمد الجاسر - أدام الله سعاده وبارك في أيامه - إلا أن ماله من شهرة علمية في النطاق العالمى حجة لنساقوية في استحدثته إلى نشاط وإضاء جهد يضارع ما يبذله الشيخ أحمد شاكر وزميله عبد السلام هارون فيما حققاه من أمهات المراجع . . فلن نرضى من فضيلته بعباء بحس حصائله تلك النسيجات . . فعلى عمره المديد المبارك الذى استنفذه فى البحث والتنقيب وعلى مكانته المرموقة ضريبة لأمتة ووطنه . . وإذن فلن نعدم فى مجال التحقيق التاريخى ما ظل حمد موجوداً .

وجودنا الصحفى :

كانت الصحافة حى منيماً معززاً لا يرتقى إليه إلا العلماء ، وعهدنا بكل صفحة من جريدة - فى بعض البلدان - يحررها دكتور أو شيخ بعيد الامتياح ،

فلو انسابت يراعات حبرها العمق والارتواء ، وانكشف كثير من الاملاء لعادث
لنا صحافة مقروءة سيارة . . ولو تجرد قلم رقيب لوذعى لصحافتنا الراحنة لا سحرت
هناك تهيبض جناح الشدياق والسكرملى والسكرمى والمغربى ومن جاء على نهجهم . .
هذا ما وجدته من الأمور التى أمدت النهضة الحديثة فلم تضرب فيها بسهم وكنا
تابعين غير مبتدئين .

وما يستر هذه التلمة أن ينبرى لى منبر يعدد مؤلفاتنا وأعلامنا كما تجرد ابننا
حزم وابن سعيد والشقندى للرد على ابن الزيبب بتمداد فضائل الأندلسيين ، لأن
الوجود العلمى والأدبى وجودان . . وجود كوفى - إن صح التعبير - وهو أن
يكتب - بالبناء للمجهول - الإنتاج وتدفع به المطابع وهذا متوفر لدينا ، ووجود
اعتبارى وهو أن يتقبله الناس ويستنفدوه ويحتذوه ويشيع فى النطاق العالمى شيوعاً
لا أثر للدعاية فيه .

وما أفقرنا إلى هذا الوجود الاعتبارى :

وبعد .. فهل أجمع الناس على غمط حقنا أم أنه ليس لنا حق معالول ؟

هل نحن محرومو الحظ من الموهبة أم أنه ليست لنا موهبة ؟

إن الجواب مطروح لتوثب وعزم شبابنا المنتظر ، أما أنا فعلى مذهب
أبى محمد بن حزم - برد الله مضجعه - إذ يقول :

الم تر أنى ظاهرى وأنى على ما أرى حتى يقوم دليل

☆ قبل ججا أبو دلامة

لا خلاف في وجود حضارة لها أطوار المسلمين - في قوتهم وضعفهم - وإنما
اختلف الباحثون والمؤرخون في تحقيق نسبها اختلافاً تحصلت منه ثلاثة مذاهب
مرفوضة هي :

- ١ - أن العرب مقلدون مؤتمنون بعيرهم من الأجناس التي سيقهم .
- ٢ - أن العرب أسبق الأمم إلى الحضارة ، لأنهم أسبق من اسمهم .
- ٣ - أن هذه الحضارة ثمرة المبادئ الإسلامية .

قال أبو عبد الرحمن : وقد ناقشنا بعض هذه المسائل بتبسط في مباحث نشرت
منذ خمس سنوات . . وسيكون حديثي اليوم عن المذهب الأول وهو مذهب
من يقول : كان قبل ججا أبو دلامة ، وأن العرب بعثوا بالدين ولم يبعثوا بالدنيا ،
وأنة لا يقلح عرى إلا ومعه نبي . . وهو مذهب فئة من المستشرقين زعمت أن
تلك الحضارة ليست من إبداع العرب خصوصاً ولا إبداع المسلمين عموماً .

واستعانوا على دعم رأيهم هذا بما يجدونه في ديننا من نصوص ترفع شأن
الآخرة وتحذر من الركون إلى الدنيا بزيتها ونضارتها ونعيمها .

ويجدون في بساطة الخلفاء الراشدين وتقشفهم ما يمددون به ذبول أبحاثهم . .
يقولون : لو كان الإسلام هو الذي صنع الحضارة لوجدت مبسكرة في التاريخ
لإسلامي ، ولسكان أكتامها باكتمال الدين في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم
عهد الخلفاء الراشدين .

ولسكن الحضارة ما امتدت جذورها ولا سمقت سوقها إلا بعد العصور التي كانت تمثل الإسلام على الحقيقة في حياتها وواقعها . فلما تمت الفتوحات واختلط العرب بالأجناس المغلوبة وجدت هذه الحضارة فصيح أنها شرقية وغربية . وبناءة هذه الحضارة ما كانت جهرتهم عربية النسب ، بل وما كان أكثرهم مسلمين بالمعنى الذى يرضاه المسلمون ، والقائب منهم الزندقة والالحاد ، وقد سجن وقتل منهم كثيرون بهذه التهمة ، وليس ما اتهموا به إلا جزئية من مقومات تلك الحضارة .

فكيف بعد هذا تكون حضارة اسلامية أصيلة أو عربية مستقلة في مادتها وجوهرها ؟ قال أبو عبد الرحمن : ولم أجد هذا الاستدلال بهذا الحشد في باب معين ، ولسكنى استوعبته من أفواه من يخالفونى الرأى فيما يعنى لى معهم من جلسات .

قال أبو عبد الرحمن : ومذهبى أن هذه الحضارة تألف من معارف كثيرة تختلف في نشأتها من ناحية أصالة العرب فيها أو عدم أصالتهم فإذا قلنا أن العرب مقلدون باطلاق كان هذا من باب الحكم على موضوعات مختلفة .. وهذا خطأ فى المنطق . والصواب أن قيل ججا أبا دلامة ، ولسكن العرب قد يكونون ججا مرة ، وأبا دلامة مرة أخرى ، فالفقه الإسلامى قالوا أنه استفاد من قانون الرومان ، فان أرادوا بهذه الاستفادة أنه استفاد منه فى التشريع فاقضناهم كما ناقش ملجدا يشك فى أن محمدا صلى الله عليه وسلم رسول الله وأن القرآن وصحاح الأحاديث تشريع من الله .

وإن أرادوا الاستفادة فى أصول الفقه المختلف فيها ، وفى المنهج التأليفى ، وفى طرق الاستنباط أثبتنا لهم تاريخيا أن فقهاءنا وأصوليينهم لم يعرفوا القانون الرومانى قط .

أما قيام المسلمين بترجمة علوم الأوائل فلا يمنع من ابتكارهم في بعض الجزئيات ، ولهذا كانت لهم نظريات معروفة في الرياضيات والطب والمنطق .. الخ.

فعل من ينكر أصالة العرب في حضارتهم أن يمسك بجزئيات العلوم جزئية جزئية فيورد مثلاً مسألة دورة الدم في الطب ، ومسألة الجبر في الرياضيات ، ومسألة القوصل بالشك إلى الحقيقة في الفلسفة وهكذا ، ثم يحقق نسب كل جزئية ، فإذا لم يتبع للعرب الأصالة في إحدى هذه الجزئيات صح بهذا أن العرب غير أصيلين في حضارتهم .

وليس هندي من المقدرة العلمية ولا من الوقت ما أنمكن به من مناقشة كل هذا ، وإنما غرضي التنبيه إلى المنهج السليم في الاستدلال .

أما الاستدلال بروحانية الاسلام في حثها على السمو بالوقت والنشاط عن أعراض الحياة الدنيا فغير دقيق أيضاً من ناحية المنطق وسلامة الحجج لأنه ثمة فرق بين مسألتين .

إحداها الدعوة إلى عمارة الكون وفهم أسراره والاستفادة من الحياة وأعراضها .. وفي ديننا كثير من هذا الاستحثاث كالأمر بالقوة والانصبى نصيينا من الدنيا ، وأن نكون أمة رائدة .

وأخرها التهاك على الامتناع بمباهج الحياة التي تهبط بالانسان إلى مستوى الحيوان ، وتعد به عن طلب القوة والرياضة .

فالحضارة بكل جزئياتها وسيلة لا غاية .. وإنما مدعوون بلسان ديننا إلى الأخذ بأسباب القوة والأخذ بأسباب المتعة بمقدار ، وهذا أنسب جو لنشوء الحضارة ولو كانت لديننا غير هذه الأجواء ما نشأت هذه الحضارة في بلاد

المسلمين ، ويهت الاملا م من يأخذ بنصوصه فى جانب ويطل ما يقابلها من جانب ، كمن يلح على الآيات التى تحرم ادخار المال ويتنامى النصوص التى تبيح الاستمتاع به إذا كان كسباً حلالاً بعد إخراج حقوقه ، وكن يأخذ بنصوصه فى النهى عن الاستمتاع بالحياة ، ويتنامى النصوص التى تأمر باستخدام متعة الحياة فى غاية شريفة .

وأكبر عائق يصد ذويه عن سبيل الحضارة هو التنفير عن طلب الحقيقة وديننا إهابة جازمة عازمة بالعقل ليستخد م فى محيطه . وطلب البرهان فى كل بحث (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) .. وطلب البرهان هو السبيل إلى الحقيقة .

فان عدوا من ألوان الحضارة مظاهر فى الزى والمأكل والمشرب والمتعة المحرمة قلنا أن الإسلام يشجب ذلك ولا يشجع عليه .. وإن كان حرفة أدبية فهى الذى لا ينفع العلم به ، ولا يضر الجهل به ، وإن كان طباً أو صناعة فالحث عليه داخل فى باب الأمر بالضرب فى سبيل الله ، وابتغاء فضله والأخذ بأسباب العيش ، والقيام بأمر المسلمين ، وهكذا أوامر الشرع ونواهيها تدور مع مصالح الخلق ، ومن مصالحهم ما تختلف القول فيه ، فكان المقدم مانص عليه ربنا ، لأنه خالقنا وخالق الحقيقة فهو أعلم وأكرم ، ولا يجوز الاحتجاج بأحوال بعض المتصورين والزهاد فى مجافاة الحضارة ، لأن الإسلام غير المسامين فلا يخلو الأمر من خطأ بعضهم فى الفهم ، أو اقتناعه ببقاء مفروض على واقعنا ، وهو ليس من الدين .

وبساطة الخلفاء الراشدين وتشفهم لا ينافيان عبقريتهم والحضارة ثمرة العبقرية ألا ترى أنهم أحسنوا الإدارة فى حكمهم لبسالدهم وبلاد غيرهم الذين كانوا غايمة فى المدنية مع أنهم أبناء الصحراء .

وإذا رأيت تعليمهم للأحكام التي يطبقونها لم تشك في أن وراء هذا الاستنباط عبقرية فذة ، ولو رأينا مبتكراً يخترع آلة أو يسبق إلى فكره لقلنا بدون تردد أنه من بناء الحضارة ، ولا ينافي هذا أن يكون متعشفاً في ما كاه وملبسه ولا يمس من الحياة إلا ما كان وسيلة لغاية شريفة .

أما الاحتجاج بأن الحضارة الدنيوية لم تبدأ فضلاً عن اكتمالها - باكتمال الدين وإنما تأخرت إلى أن اختلط العرب بغيرهم فيرد على نفى استفادة العرب من غيرهم إن وجد من ينفي ذلك .. ولا ريب أن نفى استفادة العرب من غيرهم إثبات أعمالهم .

والتاريخ لم يترك مجالاً لمخالط في الجزم بأن العرب لم تكن لهم حضارة موروثة (وإن كانت لهم عبقرية) بيد أنه لما وجد الحكم والدين اللذان يوجهان هذه العبقرية وجدت معهما الحضارة .

ومحروم الحظ من الموهبة لا يستفيد من تراث غيره وإن عرب له بأسط لهجة يفهمها والعرب بلا مزاء اتجهوا إلى تراث غيرهم في شره ونهم ولكنهم كانوا ينتقمون ويطيئون النامل ولا يسرعون في الحكم .. ولا يقتنعون إلا بعد غربة وتمحيص ، فصححوا ما غلط فيه غيرهم ، وامتدروا ما نسوه وأتموا ما بدأوه فبطل بهذا أن تكون هذه الحضارة لغير هؤلاء العرب .. وبطل أن تكون كلها وليدة عبقريتهم ، ولكنهم استمدادوا فأحسنوا .

ونحن نقول :

أن بناء هذه الحضارة لم تكن جهرتهم عربية النسب ، ولكنهم لم يكونوا كلهم غير عربي النسب ، وهذه القلة في العنصرية تكون حجة على تخلف العبقرية لو أن العرب حاولوا كلهم أن يكونوا أطباء وفلاسفة ومخترعين فأخفقوا

ولكن الواقع أنهم لم يحاولوا ، ومن حاول منهم رز ولم يحقق كالكسندى
واين باجة وأى العلاء ، وسبب قلة العنصر العربى المساهم فى الحضارة أن العرب
لجفاء طبيعتهم وأنفتهم لم يتربجلوا عن ظهور خيولهم مرابطين على الحدود والثغور .
وأما أن بناء النهضة لم يكونوا من المسلمين المتين دينهم فوارد على القول بأن
الاسلام عامل فى بناء الحضارة الدنيوية بناء مباشراً ، ونحن لا نقول بهذا ، لأن
من يدرس الاسلام فى موارده ومصادره لا يكون مجرد هذه الدراسة طبيياً
أو طياراً .

ودعوانا أن الاسلام لا يباشر بناء الحضارة الدنيوية بنصوصه ، ولكنه
يشجع على عمارتها لدخولها فى باب الضرب فى سبيل الله وطالب القوة وعدم
الركون إلى غير المسلمين فى أمور الحياة .

كما أنه باشر البناء الحضارى الدنيوى فى بعض الجوانب من ناحية صحبة
النظام وضبطه والحث على مكارم الاخلاق .

ومن حورب من بناء النهضة فائساً حورب لزندقته لا لجرد كونه من بناء
الحضارة .. وأما أن تكون محاربتة لمناحية سياسية ، أو لسوء فهم من
من المسلمين ، وقد قلنا ولا نزال نقول أن واقع الاسلام غير المسلمين .

والى هذا كله فمحاربة بعض المسلمين للحضارة غير أصالة المسلمين فى الحضارة ،
فاذا كان ابن رشد فيلسوفاً أصيلاً فلا يدفع أصالته أن بعض المسلمين طاردوه ،
ولا يعنى هذا أن المسلمين كلهم والعرب كلهم خصوم للحضارة لأن بناء الحضارة
من المسلمين ومن العرب .

وغاية ما يقال أنهم انقسموا فى تصور معنى الحضارة ، واتفاق الرأى امر غير
مضمون فى كل عصر ومصر .

الحرية مشكلة الوجود وفتنة العصر(*)

الحرية غير تنهادى إليه الاعناق (ما وجد الاختلاف فى رأى) .. فان
غلب رأى بقوة مادية أضحت هذا الندير حياضا .. إما أن يقع به الأوام ، وإما
أن تلفظ فيه الأنفس . ولا خيار بين الأمرين (وإن تحملت النفوس الصادية
الظلماً فى لحظة ما) .

هذه مشكلة الوجود من فجره إلى غروبه .. وهى فتنة العصر المائلة لانزال
ولن تزال ما ظل الاختلاف موجودا .. ولا أظن الناس يتفقون إلى أن يرث
الله الأرض ومن عليها .

وليس الطريف أن نلمس هذه المشكلة ونراها رأى العين ، وإنما الطريف
(أو إن شئت فقل الأهم) أن نواجه هذه المشكلة بشجاعة وقوة .. أعنى شجاعة
الفكر بيقظته ودقته وإطاره بحيث لا يقيس مع الفارق ، ولا يستبدل فى غير محل
النزاع ولا يحيل بديهيها ، ولا يتسامح بالمستحيلات .. هذه اشتراطات تقتضيها
طبيعة الفكر الفطرية من أول تمييزه ، ولهذا قال ديكارت أن العقل نور فطرى .

وقبل أن ندرسها بشجاعة فكرية يجب أن نفهمها بأقسامها وغاياتها ، فالذى
يلوته من واقعها المشهود ومن خلال فلسفتها فى المذاهب الفكرية المعاصرة أن
هناك حريتين : حرية أكثر اطلاقاً ، وحرية ، قيدة .. وكلا القسمين فيهما الحرية
القولية ، والحرية الفعلية .. فأما الحرية المطلقة فهى الاباحية التى تدعو الإنسان
إلى أن يتمتع بأقواله وأعماله وأن ينعم باختياره ، لا يراعى ضوابط الدين ،
ولا حجب المبدأ ولا توارث الاعراف ، (غير أن لا يؤذى غيره) وهذه احدى
منازع الفلسفة الوجودية التى دخلتها أوروبا من أوسع أبوابها ، حتى أصبحت

العلاقات الجنسية نزوا كنزو البهائم بلا قيود ولا شروط .. شيوعية جنسية لم يعلم بها (مزدك) .

وبلغت حرية الرأي المطلقة أن تعددت الأحزاب والطوائف والفلسفات في البلد الواحد (كل أمة تعلن أختها) فعمت القوضى واختل النظام .

أما الحرية المقيدة فهي الخروج على مبدأ أو مذهب أو نظام معين قائم للتقييد بغيره ، وبلوت من نصوص ديني إلا حرية في العمل بغير ما رسمته الشريعة .. شاهد ذلك حدود الله : من قتل وقطع ، وصاب ، ورجم ، وجلد ، وحبس ، وتقريب .. لا أستثنى إلا حرية أهل الكتاب في أديانهم ترميطة أن تكون القلبية للإسلام ، وأن يدفعوا الجزية ، وأن يلتزموا الصغار والألا يثبتوا دعاية لدينهم ، والألا يبدلوا دينهم بغير الإسلام .

أما حرية القول ، فأشهد شهادة ألقى الله بها غدا ، ولا أحول عنها أبدا أن الإسلام لم يستهن بهذا المبدأ ، ولم يتورط فيه .

أما أنه لم يستهن به ، فلأن الله قال (وجادلهم بالتي هي أحسن) .. ولا جدال إذا لم تكن للكلمة حريتها .

وقال سبحانه (وأمرهم شورى بينهم) .. ولا يكون الأمر شورى إلا في أجواء الحرية ، وقال سبحانه (قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين) .. فطالب البرهان هو الحرية بكل جذورها .

وأما أنه لم يتورط فيها فلأنه لم يرض بعوار الكلام لاله ولا عاياه ..

فمن سب الرسول صلى الله عليه وسلم يقتل ، والمرئد يقتل ، ومن تنقص الدين أو اتهمه فادني حمله التهزير .. كذلك المسلمون ليست لهم حرية بأن

يسبوا آلهة المشركين .. قال تعالى (ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم) .. وليس لهم أن يفحشوا في جلدكم (أو جادلهم بالتي هي أحسن)

وحق على من يطلع على كلمتي هذه ممن يحمل على شنائنا ، أو لا يرضيه مذهبى فى الحياة ، أو يرمى بضيق فى الأفق ، أو يتعفن فى التفكير ، أو يرثاة فى الهيكل والمظهر أن يطوى هذه الأمور فى جناحه ويحتكم معى إلى حجة العقل وتأييده التى حببها فطرة وخلاقة ، لأنه الحظ المشاع فينا (بنى غبراء) ولأنه أعدل قسم الله .. فأنى فى هذه المجالة طارح أمراً يفرضه العقل والواقع ، ولا أخال أن مفكراً مهما كان مذهبه يعارضنى فيه ، فأقول :

إن أى مجتمع يدين بفكرة ويؤمن بها يرى - ولا بد - أن غيرها الباطل ، إذ الحق فى جهة واحدة ، والمصيب واحد ، فلا نلومه إذا ضبط حرية الرأى فى الأفكار المعارضة فقد يكون الرأى المعارض متطرفاً يقلب المجتمع رأساً على عقب ، ويراد السماح به ليتقلقل فى عقول العامة والخاصة بشتى وسائل الاعلام ، وربما كان مبعثه صيحة عاطفية متسرفة ، وربما فقط - (بالبناء للمجهول) فيها حسن النية لا اكتساب شهره شعبية زائفة .

أفيسوغ لأصحاب مبدأ يرون أنه الحق الذى لا حق سواه ، أن يتركوه تعصف به وجهات النظر المختلفة ؟ .. وأن من يطلب هذا يشح به إذا حصل عليه .

أما أن يراد إبداء الرأى المعارض والمحااجة فيه لا بصورة إعلامية تقسم المجتمع إلى أحزاب وطوائف يلعن بعضها بعضاً - ففرض ابداءه لمن بيديهم مقاليد الأمور ابداء لا تعلم به العامة والسفهاء .. وفرض شرعاً وعقلاً الإصغاء إلى الرأى وحجته وانتداب العلماء والمفكرين ليدققوا الموضوع ويدرسوه ويستفتوا فيه ذوى الاختصاص وأن تقنع جهة المعارضة بحجة منظمة لا عناد فيها ولا تسفط

ولا مغالطة ، فان التمس الحق بالباطل اجتهد - بالبناء للجهمول - غاية الاجتهاد باستغناء ذوى رأى والميل مع الحجة اللائحة ، وإذا لم تلح الحجة التمس بجانب البكثرة ، أو بجانب من يفضل بعلمه وورعه وكثرة صوابه .

وإن عدم الإصغاء لمن يبدى معارضة أو يدلى بحجة هو المذموم ، ولقد رأينا عمر بن عبد العزيز رحمه الله ينتدب للخوارج من يحاجهم ويقدمهم ثم لا يسمهم بأذى لمجرد أنهم أبدوا وجهة نظرهم ، أما عدم الأخذ بوجهة النظر المطروحة فليس بشرط في حرية الرأى ، لأنه سمح به ، وليس من اللازم الأخذ به ، إذ لا يعمل إلا بما قامت حجته أو انعقد عليه رأى المؤمنين من العقلاء والعلماء والمختصين .

إن حرية الرأى لا تكون فوضى تبث في الناس عامتهم وخاصتهم لتكون فتنة . حرية الرأى أن تسمع الكلمة بتلطف وستر ونية صالحة ، ودعمها بالحجة والتثبت مع الاطمئنان مهما كانت خطورتها ، ثم تطرح للدراسة والاجتهاد . ونعرف أن مبعث حرية الرأى الإصلاح ، فلنعرف بجانب هذا ظاهرة أن الناس ليسوا كلهم على مستوى واحد من العقل والفطنة والحصافة والتقوى وحب الحق والاهتداء إليه .

إن مقتضى الامانة والدين والعقل - وهن مبعث الحرية - أن يخلص الناس لولائهم ، ومعنى هذا الاخلاص المسارة بالنصيحة ، والتخول بالموعظة والعصامة في الحق ، وعدم اللجاجه كما قال شوقي .

لك نصحى ولا عليك جدال آفة النصيح أن يكون جدالا

اما الحرية في العمل ، فالفاضل فيها أن الحرية لذاتها ليست حقاً ولا باطلا ولا خيراً ولا شراً .. وإنما هي قالب لدينك ، فما كان شراً فالتحرر منه خير ، وما كان خيراً فالتحرر منه شر .. جعلنا الله هداة مهتدين .

عودة ناجي *

العودة من أحلى قصائد الدكتور إبراهيم ناجي وأجملها بيد أنها خروج على عروض الخليل قد تسميه تجديداً ، ولسكنني اسميه كسلا وتذقلا عن العزيمة استمد من التجديد حجته الواهية ، والاذن الموسيقية تأباه وترفضه .. اما لو لحنت للغناء فقد تكون لها دندنة خاصة تريح من رتابة الوزن الواحد ولسكنها تخالف المنهج العربي الذي قعده الخليل لأنها تحدث تباغيا وتباعدا في التناغم أسوأ من الرتابة .. وقد حرص العرب على الوزن الواحد في القصيدة ، واستعانوا على الرتابة بمباح الزحاف .

ولم يضق منهم عن تنوع القافية ، ولا ريب أن تنوعها يعين على الرتابة .. أما الخلط بين البحور في قصيدة واحدة كما في مواكب جبران أو بين أنواع الأعارض والأضرب فأمر يهرب منه الذوق العربي .

ومخالفات الدكتور ناجي ثم أن قصيدته من تام الرمل ، وقد استعمل العروض تامة في البيت الأول إلى البيت الحادى عشر ، وفي البيت السابع عشر والثانى عشر ، وفي الحادى والعشرين والثانى والعشرين ، وفي الخامس والعشرين والسادس والعشرين ، والمعروف أن عروض الرمل في التام واحدة وهى العروض المحذوفة فتصير (فاعلان) فاعلان .. والحذف علة نقص جارية بحرى الزحاف ولسكنها لازمة في الرمل بالذات ، فلا يجوز استعمال تام الرمل إلا بمحذوف العروض لا يستثنى سوى التصريع في البيت الأول .. وقد سبق الدكتور إلى هذه البدعة أبو الطيب المتنبي في قوله :

(*) نشرت في الرياض في ٢٣/٦/١٣٩١ هـ

إنما بدر بن عمار سحاب هطل فيه ثواب وعقاب

قال النعماني : عيب عليه لأنه أخرج الرمل على (فاعلاتن) ، وأجرى جميع القصيدة على ذلك في الأبيات غير المصرفة ، وإنما جاء الشعر على (فاعلن) وإن كان أصله في الدائرة (فاعلاتن) يتيمة الدهرج (ص ١٧٣) . ومن تلك الخالفات أن القصيدة ناقصة واجبة ، ولم يلاحظ الدكتور وجوبها فأجراها بحرى الزحاف .. ومنها أن عروض الرمل في الغام أضرابا مختلفة وقد جمعها في هذه القصيدة فسكان يتخذ لكل قافية ضربا .. وفي هذا فجاجة .. وثمة مؤاخذه في قوله :

أيها الوكر إذا طار الأليف لا يرى الآخر معنى للهناء
ويرى الأيام صفرا كالخريف نائمات كرياح الصحراء

فلإقامة الوزن نضطر إلى تحريك الحاء في الصحراء ليصير الضرب على وزن (فعلات) (١١ - ٥٥) فيجتمع خبن وقصر .. والضرورة هنا قبيحة جدا وثمة مؤاخذه في تعدية (طاف) مباشرة حيث قال (هذه السكبة كنا طائفها) .. والصواب لغة الطائفين بها ، لأن طاف لا تمتد مباشرة وقد تأكدت من هذا بتتبع الاستعمال في المعجمات .

جو القصيدة :

هي بكاء دار الحبيب ، وبكاء الديار ليس غريبا في موضوعات شعرا العربي ، فقد ألف مجد الدولة الأمير أسامة بن منقذ كتابا ضخما في المنازل والديار شجته بالقصائد العربية الواردة في هذا الغرض ، بيد أن قصيدة ناجي تتميز بأنها تعبير نفسى بالصور عن طريق الإيحاء الرمزي والتصوير البياني .. وتلك حسنة جديدة في الشعر الحديث وإن كانت لها أصول غير مكتملة في أدبنا القديم (في فن الشعر لندور ص ٤٣) نماذج لهذه الأصول .

وقصة القصيدة :

ان ناجيا عاد إلى دار ملهته فوجدها قد تغيرت حالتها فاجأها بهذا السكوت
النفسي .. ويؤكد محققو الديوان أن لهذه الدار ذكرى واقعية صحيحة ، ودار
ملهته معروفة بشارع قصر العيني بالقاهرة .

استفنتها في المقطوعة الأولى بمعنى وثني مألوف بين الرومانتيكيين في الغرب
وأصل هذا المعنى الوثني أن الرومانتيكيين يرون في الحب قداسة وأنه إلهاء سماوي .

قال أبو عبد الرحمن : هذا المعنى ذكرني بكلمة للدكاترة زكي مبارك في
ذكريات باريس (ص ١٩) يقول فيها (ونحن والله أرق أكبداً من أن نرى
عشاق الجمال القاهر بالفسق والفجور ، فهم قوم مساكين منحهم الله عيوناً تظهر
وقلوباً تشعر وأكبداً تتوجع واحشاء تتفنت وقال لهم كونوا شعراء فسكرانوا ..
وهو مبهجانه يقول للشيء (كن فيكون) .. فكيف بالإنسان الذي تغنيه
الإشارة وتكفيه اللحمة .. إنه يفهم جيد أنهم أن الجمال خلق ليعشق فليس
بعيدا أن يسرف - بالبناء المجهول - فيعبد الجمال من دون الله) .

قال أبو عبد الرحمن : لو كان هذا مجال جدل لقلنا : ثمة امران أحدهما ليس
مد الإنسان .. وهو جذوة الحب المتأججة .

يقول شيخنا أبو محمد بن حزم برد الله مضجعه :

متى جاء تحریم الهوى عن محمد	وهل منعه في نحك الذكريات
إذا لم أوقع محرماً اتقى به	مجيئ يوم البعث والوجه باهت
فأست أبا في الهوى قول لائمه	سواء لعمري جاهر أو مخافت
وهل يلزم الإنسان إلا اختياره	وهل يخبايا اللفظ يؤخذ صامت

وأنهيهما عفة وتقوى وتوق لأسباب الحب ، وقد قال نبينا محمد صلى الله عليه وسلم : لك الأولى وليست لك الثانية . . وإذن نقول لهؤلاء اللاغبيين : ليس بيدكم ألا تحبوا ولكن بيدكم أن تعفوا وتتقوا . . والمهم في كلام الدكتور قوله (فليس بعيداً أن نسرف فيعيد الجمال من دون الله) فنرى الإصراف في الحب أصل هذا المعنى الوثني وهذا صحيح فمن معانى الألوهية في ديننا الحنيف أن نحب الله ، ونحب ما يحبه الله ، ونحب في الله والله ونتخلص من كل الأغراض لنخلص لحب الله . . وقد كان لحب الله معنى مجسم في فلسفتنا الإسلامية ولا أعنى بهذا المعنى المحرف ابن عربى واضربه . . وإنما أعنى به فلسفة ابن قيم الجوزية وغيره من علماء السلف لمعنى حب الله والتفانى فيه وأنه يعنى العبادة الخالصة ، فمن أحب انتادله . . وإذن فهذا المعنى الوثني في شعر ناجى سريع الفهم .

وفي المقطوعة الثانية يفسر معنى الغربة التى أشار إليها في المقطوعة الأولى لأن هذا الطلل الصامت لم ير فى ناجى أكثر من شيء جديد طارئ ، ككل ما طرأ عليه من تعاور الدهر ، ولم يدر أن له فيه أحلاماً وحباً فاشلاً يضحك له النور من بعيد فى زمان مضى وانقضى ولم تشب صورته . . وفي المقطوعة الثالثة تبدأ عملية الارسال النفسى معبراً بهذه الصورة :

رفرف القلب بجنى كالذيبح وأنا أهتف ياقلب انتهد
فيجيب الدمع والماضى الجريح لم عدنا ؟ ليت أنا لم نعد
لم عدنا أو لم نطو الغرام وفرغنا من حنين وألم
ورضينا بسكون وسلام وانتهينا لفراغ كالعدم

قال أبو عبد الرحمن : لابد من الحنين والألم وإن بعدت الذكريات وما كان الرضا فراغاً كالعدم إلا تسليماً للأمر الواقع ، ومن هذا شأنه فعينه لا تعارف وإن سلا ، فأدنى ذكرى توضح الأحلام اليائسة ، يقول الدكتور :

أيها الوكر إذا طار الأليف لا يرى الآخر معنى للمنا
ويرى الأيام صفراً كالخريف نائمات كرياح الصحراء
وما هذا إلا من باب تبرير الرضا بالأمر الواقع لأنه سيستلهم من هذا
الوكر ذكريات ترقص (نعيمه المذهب) فأول إرسال نفسه لهذا الاستلهم قوله :
آه عما صنع الدهر بنا أو هذا الظلل العابس أنا
والخيال المطرق الرأس أنا شد ما بتنا على الضحك وبتنا
وفي هذا تعبير بالصورة أيضاً ، فناجى يقف بعد حلم يأس أمام طلل عابس
أفلا يكون حلمه خيالا ، بل أفلا يكون هو الخيال المحض . هو يرى الوكر خالياً .
وفي عملية الإرسال النفسى تتجسد المعنويات فيلمسها ناجى بحسه لأنه يرى (البلى)
الجائم والسأم في بهو داره رأى العيان كفسج العفكبوت . . وتعجب ناجى من
البلى المتجسد يبدو في مكان ذكريات حب لا تموت . . يقول الدكتور :

وأنا أسمع أقدام الزمن وخطى الوحيدة فوق الدرج
فهذا تعبير رمزى يشبه قول (ادجار الن بو) إننى أسمع قدوم الليل .
وهذا التعبير الرمزى الخامس يوحى بأصداء الوعى الباطن . . ويتمثل الحرمان
بأبعد دلالاته فى قول الدكتور :

وطنى أنت ولسكنى طريد أبدى النصفى فى عالم يؤمى
فإذا عدت فلانجوى أعود ثم أمضى بعدما أفرغ كأسى
قال أبو عبد الرحمن : إنك ترى فى البيان العربى تشبيه شئ بشئ لملاقة
شكلىة يخصصها البلاغيون فى كتبهم . . أما المعبرون بالصورة على نهج الرزميين -
من أمثال ناجى فى العودة - فياتمسون العلاقة من حالة وجدانية . . فقد تقول
ما علاقة الجسم ذى القدم بالزمن ، وهو معنوى مع أن الناس ضحكوا من شاعر

قال أن صوٹ المال بـع .. وقال للدهر قوم من أخدعيك .. وجراي أن العلاءة حالة نفسية يختزنها الوعي الباطن فتمثل له ذكريات الزمن المنصرم ذات وقع فيحبسها بأذنه .. يقول الدكتور محمد غنيمي هلال - عن هذه الحسنة الرمزية التي أصبحت عقدة عند ذوى الجفاء والجفاف (وبتراسل الحواس يتحول العالم الخارجى إلى مفهومات نفسية فكرية ويتجرد من بعض خواصه المعهودة ليصير فكرا أو شعورا) (الأدب المقارن ص ٤٠٠) كما أن العودة نموذج طيب للإيماء الذى يحنح إليه الرمزيون كقول الدكتور :

أين ناديك ؟ وأين السمر ؟ أين أهـلوك بساطا وندامى

فهذا التساؤل اتخذ الشعراء تقليداً ولكنه فى لغة ناجى إيماء بالعودة ، ونجد تفصيل هذا الإيماء فى النقد الأدبى (ص ٧٨ للدكتور محمد غنيمي هلال) وتلخيص تعبيرات الرمزية فيها نجده فى كتاب جماعة أبو الوالد السوقي (ص ٤٢٩) . قال أبو عبد الرحمن : تصدى لهذا البلبل الصداح الملمم عظيمان من عظماء القلم أحدهما طه حسين - وكان نقده لا يتفق ومنهجه ، ولم يتم على أسس صحيحة .. وثانيهما عباس محمود العقاد وهو صاحب عقلية علمية .. ولكن يا ويح الموهبة والالهام إذا لوثتهما منتقرات العلوم الجافة .. وكان فى نقد العقاد خشونة وجفاء طبع .. ومهما كان جلد العقاد على قراءة الكتب الغربية وتطبيق المقاييس النفسية فى دراسته الفارسيخية وقراءته لآراء المفكرين فى القرن العشرين لحظه من الموهبة الفنية نزر ، وناجى يتسكك بلغة الأحلام والعاطفة .. وأسهم من ذلك أن العقاد اتهم ناجيا بأنه يسرق أشعاره من العقاد نفسه .

قال أبو عبد الرحمن : ناجى يقول عن استمرار طبع ولم يكن العقاد فى عينه غزالا .

صيدحيون .. عراقيون^(١)

لا مرأ أن العراق (بما أنجبته من غريدين) منذ الرصافي ووصيفه امتلأت
زعامة الشعر من أرض السكفانة ومن كل البلاد العربية .. ونزعت إلى هذا السبق
من منطلق عريق ، فاليعقوبى يشهد بـ (أن أبناء الرافدين فضلوا الناس فى العلم
والفهم والأدب ، فليس عالم أعلم من عالمهم ، ولا راوية أروى من راويتهم ،
ولا أجدل من متكلمهم ، ولا أعرب من نحويهم ، ولا أصح من قارئهم ،
ولا أوفر من متطلبهم ، ولا أحنق من مغنيهم .. ولا أشعر من شاعرهم) اهـ .

وهب أن اليعقوبى دون من كذب الحديث أعذبه ، فما لا ريب فيه أن
النحو كوفى وبصرى ، وفقهه الراى عراقى ، وعبث النوامى ورفقائه « طيبى
الذكر » والنظام وجدله ، والجاحظ ونوادره ، وأحمد بن حنبل وزهده ، ودادود
وظاهرته . . كلها مآثر علمية وأدبية وفنية تضيوعت من أجواء الرافدين ، فمنينياً
لأبنائها قريحة صافية ، وسجية مطوعة ، وفطرة كما تبوح الصببا ، وذكري سما
تنففس الربى ، وطبع رقيق أقى ، ومحضر طيب ، وظرافة محضر .

قال حافظ جهيل يذكر ماضيهم الخالد :

على عتبات العلم منهم خلائق وفى حجرات الدين من لهم حشد

* * *

تباركت يا بغداد للشعر أليكة كأنى بها حتى أفانينها تشدو
على كل فرع رقصة لململ وفى كل غصن من تهايله ميد
جلا فى مجاليها ابن برد عرائسا من الشعر يكسوهن من مندىس برد
ونادمها الطباى رود خاتل مساقطن الطل والنسمة الرود
إذا نزلت ساح الوليد تبخترت وفى جيدها من كل نادرة عقد
وإن غشيت ظل الرضى تضوعت أفاويه طيب من نداوته الند

هنيئاً للرافدين أولئك ، وهنيئاً لمصححات النجف والحلة ، وبغداد وأصقابها
خيولها الجوامح ، وفرسانها المصلون والجلون من أمثال الرصافي ، الزهاوى ،
الجواهرى ، وبلند الحيدرى ، وحافظ جهيل ، ومحمد سعيد الجبوى ، وبدر شاكر
الشياب ، وأحمد النجوى ، ومحمد رضا النجوى ، وهادى النجوى ، ومحمد مهدي
بجر العلوم ، ومحمد زينى البغدادى ، وموسى محيى الدين ، وعلى زينى ، وعبد (رب)
الحسين محيى الدين ، وعبد (رب) الحسين شكر ، وعبد (رب)
الحسين الأعسم ، وعباس الملا على ، وحسين بحر العلوم ، وموسى الطالقانى ،
وابراهيم الطباطبائى ، وجواد الشيبى ، وصالح التيمى ، وعبدالكريم الجزائرى ،
وهادى عباس كاشف الغطاء ، ومحمد المماوى ، وعبد (رب) الحسين الخويرى ،
وملا عباس الزبورى ، وجعفر كمال الدين الحلى ، وعبد (رب) الحسين الجواهرى ،
وخيرى الهنداوى ، وعبد الرحمن البناء ، والسكاظمى ، ويعقوب الحاج ، ومحمد
الخضرى ، وعلى الشرقى ، ومحمد على اليعقوبى ، وعبد الفنى الخضرى ، وحيدر
الحلى ، وأحمد الصافي النجفى ، ورزوق فرج رزوق ، وهلال ناجى ، والوائلى ،
والصغير والدويب ، ومصطفى جمال الدين ، والعبوشى ، والفاروقى .

هنيئاً لها من الجنس المعطوف من برزن فى الخلصة ، كنفازك الملائكة

وعاتكة الخزرجي ، وجليلة رضا ، وليمة عباس عمارة ، ومقبولة الحلي ، وسلامة حجاوي ، وروحية القايني .

ويزيدني حباً لأبناء الرافدين ذلاقة تحمدها لهم لغة الضاد ، وتعنو لها النواظر
ساهمة كما تمد العيس أعناقها مسترخية مترتحة لحشجشة الحادي ولحنه (ضاربات
ما بين هجر وحجر) . . . الله ما أعذب نبراتكم يا أهل العراق .

ويا ليت بلادى تجود بنبرة كنبرة شيخكم الوديع مصطفى جواد يستعرض
لغيات الجوهري والأزهري ، وابن مكرم ، والتليل في برنامج المأسوف عليه
« قل ... ولا تقل » .

أو كنبرة شاعركم مصطفى جمال الدين وهو يرجع :

لملم جراحك واعصف أيها الدار ما بعد غار حزينان لفا غار

أو كنبرة جواهرىكم وهو يرجع :

وما تخاف وما ترجو وقد دفت سبعون مثل خيول السبق تطارد

أو كنبرة حسين بـ — تانة — رحمه الله — أو كنبرة الوائلى . . . أو كنبرة
الصغير . . . وما أكثر من يزبنون الحافل من مفوهيكم ومفلقكم ، ونحن أبناء
(الشيخ والخزما) نحمد الله على الإفلاس الأدبي وطول العمر .

ويقول أبو عبد الرحمن : ولئن أخذتني كمة عن النجف ومناحاتها وحزنها
وعويلها ، فلا أملك الأمر في طبع رقيق خشوع تأمره ماسكات غير متوجات
من جسد المأثور . . يهب ويحمل فغوه ريح شمالية من التي قال فيها اندحاق
الموصلى :

لم ينزل الناس من سهل ولا جبل أصفى هواء ولا أعذى من النجف

حفت ببر وبحر من جوانبها فالبر في طرف والبحر في طرف

وما يزال نسيم من يمانية يأتيك منها برىا روضة أنف
كأن تربته مسك يفوح به أو عنبر دافه العطار فى صدف
وقد ألف فيها جعفر آل محبوبة كتيباً طبع بصيدا عام ١٣٥٣ هـ وهى المعروفة
بـ (النرى) التى ألف على الخاقانى كتاباً فى شعرائها .

ولهؤلاء النجفيين عناية بالأدب .. قال ابراهيم العريض فى كتيبه (الشعر
وقضيته) « فى النجف مثلاً لا نستغرب إذا انعقدت مسامراتهم . فرأينا بعضهم
يقترح على الحاضرين بأن يجيزوا قول القائل :

(ما خاب من أم جوادا فهل ؟)

فينعكف كل فى ركنه من المجلس يردد صداها فى نفسه ثم يعرضون على
المقترح نتيجة ما نظموه مكتوباً فى قصاصة من ورق فإذا هى .. اتحدون ماذا ؟
هى اشتراكهم جميعاً فى التمجيز .

ما خاب من أم جوادا فهل يخيب من أم جوادين
قال أبو عبد الرحمن : إن التمدير والتعجيز والتأريخ والتخميس والارتجال
والمساجلات مما يتلمون به فى مساجدهم وبيوتهم .. واشتهر عندهم تشطير
القصائد الطويلة .

وبيوت السمر لم تكن فى النجف فحسب ، بل كانت مزدهرة
فى عواصم العراق ، فبيوت عبيد (رب) الحسين الجواهري ، وملا محمد سعيد
الكردى ، وعبد الرحمن الفقيب يؤمها الزهاوى والرصافى والحويزى والسكاظمى
وجعفر الحلى ، وملا عباس الزبورى ، وخديرى الهنداوى ، وعبد الرحمن البنا
فى أمسيات هى (نعمة الأدب) من الله على العراق .

الخيال العربي (١)

يرمى بعض نقاد الأفرنج الشعر العربي القديم بعمق في الخيال ، واقد عكفت مدة أتبع ما تحفل به المصادر من عيون الشعر القديم كالمفضليات والأصعديات والجمهرات وكتب الأملى والحماسة ، فوجدت صوراً ولوحات تشهد على أن للعرب خيالا خصيباً جواباً ، وأنجمت عند هذا الاتهام أسنظهر بواعثه ، فهدت لى أمور ثلاثة :

أولها : أن هؤلاء الأفرنج ناذرون أنفسهم لجحد مآثرنا تارة والافتراء عليها تارة أخرى .

وثانيها : أن شعراء العربية الخالص لا يحتفون بالأساطير الخرافية وإن وجدت مسحات من هذا اللون ، فإنها لا تقاس بالأساطير عند اليونانيين .

وثالثها : إن الأخيالة العربية فى الشعر الجاهلى وشعر صدر الإسلام مدفونة فى متون اللغة فلا يلجها الناقد حتى يكون له جلد وتسكون عنده أناة فى التنقيب عن معانى المفردات فى بطون المعاجم واستخلاص المعنى من تراكيب الألفاظ .

فهذه العوامل الثلاثة - فيما يظهر لى - هى بواعث الافتراء على العرب بأنهم ضعيفو الخيال .

ولتقرير الحق فى هذه المسألة أحب أن ينبه كل ناقد يذهب مذهب الأفرنج فى هذه المثلبة إلى أمرين متمايزين فلا يخلط بينهما .

فأولهما : وجود الخيال أو عدمه وقوته أو ضعفه لدى العرب .

وثانيهما : الشكل الذى تقمصه خيالهم . .

فأما وجود الخيال لديهم وقوته فأمر تشهد به عيون الشعر المحفوظة عنهم .
وأما شكله فقد ظهر فى صورتين :

أحدهما : الصور التشبيهية ، وكما استجيدت صورة فعمل الخيال فيها أقوى . ولا نخرج على ما زعمه الدكتور شوقي ضيف من (استغناء التشبيه عن بعد الخيال وعمق التصوير) لأن الصور التشبيهية لا ترتفع إلى قمة العمل الأدبى إلا بمقدار ما يدفعها من قوة الخيال وإشعاعه ، ألا ترى أن تشبيه الناقة فى سرعتها بالقطاة أمر معقول لا تنقضه حجة منطقية ولكنها صورة ميتة لا عمل فيها للخيال ، لأن الشاعر يتلقى هذه الصورة تلقياً مكروراً ، ولكن قيس بن الخطيم لما شبه مسامير الدروع بعيون الجنادب أحيى الصورة بخياله الجواب . ولا تقولان أن مسامير الدروع وعيون الجنادب أمور محسوسة وأنها متشابهان ، وكما كان التشابه أتم كان عمل الخيال أضعف . . لا تقولان هذا لأنك تعرف سلفاً أن الشاعر غير مطالب بغير ما تلحجه مخيلته من صور أحسها بحواسه الظاهرة ، كالبحيرات أو بحسه الباطن كاللذة والألم ، وأنه إن طوّل بغير ذلك فلا يستطيع أن يكتسب صوراً لم يكن لها رصيد من حسبه لأنه نافذته إلى المعرفة ، وما من شك أن تشبيه المسامير بعيون الجنادب أمر بديهي ، وإنما الذى جعله بأدها تخيلة الشاعر فقط ، أما قبل أن يلمح الشاعر عيون الجنادب ويحضرها بجانب مسامير الدروع فهى مطلب عزيز المنال ، فالفضل لخيال قيس بن الخطيم الذى غاص على هذا المعنى البعيد ، أما بدايته فى النهاية فشاهد آخر على قوته فأى خيال يعمل المعنى البعيد بديهياً لولا خصوصيته وتأتيه ؟ .

أما الصورة الثانية التي تقدمها الخيال في شعر العرب فهي تلك اللوحات التي ترسمها ريشة الشاعر العربي القديم لا بصورة تشبيهية فيها مشبه ومشبه به ، وإنما باستقراء جزئيات المعاني بحيث لا تشذ جزئية يمكن أن تستغنى عنها اللوحة ، أو قل فلا تشذ جزئية يمكن أن يستغنى عنها موضوع الحديث ، وأن استقراء المعاني والجزئيات لموضوع ما أمر لا يقدر عليه إلا الخيال البعيد ، فأنت تعلم أن القطاة سريعة العدو ، ولكنها إذا كانت على جفاجف كانت أسرع مما لو كانت على أرض رخوة رملية ، فإذا كان لها بيض على حزم مرتفع انصب إلى منطف الوادي وهي تلمحه وتريد تداركه فإنها تأتي بأقصى ما لديها من سرعة ، فاستحضار سرعة القطاة في عدوها ثم وصف منطقها بأنه جفاجف غايظة ثم الإشارة إلى أن بواعث عدوها لتدارك بيضها حتى لا ينصب مع معرفتنا بسرعة البيض في انصبابه كلها إمدادات تؤلف لوحة ليس فيها تشبيه شيء بشيء ، وإنما هي ملاحظة أوصاف . . ولكنها لوحة لا يستطيع أن يرسمها إلا من كان له خيال خصيب على عليه رسومها .

والأمر الذي بلوته من الشعر القديم أنه خلا من التصورات الوهمية كتشبيه الهلال بزورق من فضة مثقل بحمولة عنبر .

كما أن الشعر القديم - لعدم احتفائه بوحدة الموضوع في القصيدة - تغل فيه اللوحات إلا ما يستطرد فيه الشاعر عرضاً ، كرسم مشهد لحمار وحشي وأتان يتخطيا صيادين منهطاف أو تضرى عليها كلاب أو تطاردها خيل ، ومن البين أن وحدة الموضوع في القصيدة والإلحاح على جزئياته عمل خيالي ، بيد أن خلو الشعر العربي القديم من التصورات الوهمية وعدم احتفائه بوحدة الموضوع في القصيدة لا يعني عقم الخيال عندهم ، وغاية ما في الأمر أن الخيال تقمص أشكالاً دون شكل ، وإذن فلا يصح لناقد الأفرنج أن يرمى العرب بعقم الخيال ، ولا محارجة عليه في تحديد نوع الخيال عندهم .

نون النسوة (١)

كنا نضحك على أخيات (هدى شعراوي) . . لما طالبن بحذف نون النسوة ؟ وقالنا نحن :

يا كل موال في حناجرنا .

ان في خلقك كن التكوينى مرتفات ومنخفضات تيزكن . وستظل نون النسوة فارقا في التعبير . . ما ظلت تلك الظاهرات فارقا في الخلق .
قال أبو عبد الرحمن :

همكن تردن حذف نون النسوة للمساواة . . نذلك من دعايتسكن .

قال الظاهرى : إلى إلى قص عليك بعض القصص :

(يتوثب تحت الجيـد التليـع متمردان لعوبان . . فنبصق على كل غال ونفيس . . ونقول تف وبف على أجواء لا يتنفس فيهن هذان اللعوبان فيرشدان فراح الأوكار إلى معانقة الرياح . . ويتعلم منهما الحبـيس فى الصدر القفز . من ضلع إلى ضلع . . وهو كـيئـنـها فى الحلقة .

لو لم يكن هذان اللعوبان لم تكن نون النسوة ولو لم تكن نون النسوة ما بعنا عصافير القلوب . . بدعابة متعجرفين ظالمين .

لقد وضعناهما حتى نشر المظلم . . ثم كان القطام الحازم ، فقال الحنين يداعبنا إلى ظل طالما وجدنا الجنان والدفء بأفياثه .

إلا أن حنان ما قبل الفطام أنشز العظم ، وأن خنان بما بعد الفطام غادر
الجسم شبحاً لو توكأت عليه شعراوية لا نهدم .

ونحن أمة شمس كئود . . نجالد القرن . . ونصاول المتعسف ونرد من
سامنا خففا .

إلا أننا تركنا (لسن) مالك قلوبنا نتربضها فاممكن إلا ملكة أكثر
من قلب ، ولولا نون النسوة لحررنا قلوبنا بظلمة ميوقة من عبودية . .
لقد بكت عشرات الأجيال بعد الخزومي على جديده . . تقصدها السهم من
يد غير قاصدة فذرفنا مع كل تفعيلة دمعة :

كتب القتل والقتال علينا وعلى الفانيات جر الذبول
ألا ما أرحم قلوبنا وأكرمها ونحن الكفهررون الدمويون .. وما أفسى
قلوبكن .. وإن لانت ملاسكن وترنحت نبراتكن .

إننا نسكل العينين بهرق الجبين . . من مذر الفزاة إلى تأويها لنهب لكن
الجو عبقا . . والماء مقطرا . . والنسيم عليلا .

فاذا متع الأصيل تماسكنا وتجلدنا . . وإن لم يكن فينا هرق نابض . .
لنرقص لكن ساعة بعد العتمة ؟

قال تلميذ ابن حزم الظاهري :

لقد نصصنا كن على (نون النسوة) وهي تعبئة من الحب والحنين والموال
والضدية والنحيب والسم . . لولاها ما استحققتن هذه التعبئة .

ثم تطلبن التنازل عنها .

وهذا من ضعف عقولكن .

وما مثلكن إلا كمثل النعر .

أو كمثل من يقادون إلى الجنة بالسلام . . إن الجمال ملك كل ما فيمكن
من شعرة داجية .

وهذب متحشد .

ولحاظ تراحة .

ومن كال جمالكن . . ألا نكن كاملات العقل .

ولهذا فليس لمخضوب البنان يمين . . وإعنا العقل لنا . . لكي نرعى به
ما فيمكن من حياء خالق الجمال مبيحانه .

فإذا حذار . . ان تفرطن في (نون النسوة) فإن لها فرحتين إلا أن
استطعن تحرير قلوبنا .

ألف لا.. إنكن لا تقدرن على ذلك لأنكن لا تقدرن على تغيير خلق الله
لكن الذي أخذ من كل غناء وردّها وتفاحمها ورمائها ورجسها وعالمها الرقراق .

قلوب من قوارير (*)

ماقويت يدي على حل مجلة (النهضة) عدد (٢٠٨) في سبتمبر ١٩٧١ م
فقد كانت نظرتي مأهوفة . . وكانت مكان من القلوب في هذا القلب المذهب
جياشة مشوبة ، فإذا عساي أن أنحمل رؤيته في هدأة ساكنة ؟

تري عينين زرقاوين وشعراً داجياً تهدل على محيا صبيح هليح . . ينبض
فألا ورواء وطيوباً ، وشقيتا لامعاً بين مبسمين عذبين كبانه (قوس قزح) . .
ونهدين طموحين تتعلم منهما الطيور القلوب ، وقواماً أزور به قامتان كدعصى نفا
إبان شروق الشمس . . غب مطر ، ونسيم عليل .

كتبوا تحتها :

(الصبا والجمال ملك يديها)

فقلت : إن صدق ظن أبي عبد الرحمن فان لهذه الابنية شأنًا فهرعت إلى
الصفحة الأولى ، لأعرف قصة هذه الملية ، فإذا بهم يقولون أن الأنسة هي طالبة
بجامعة الكويت . تزين غلاف هذا العدد بصورتها تقديراً من (النهضة) لذكائها
وجراتها الأدبية في التعبير عن رأيها الصريح بالمجتمع المبني على الانتقاد الهادف
والرغبة الأكيدة في أن تحقق الكويت أهدافها المنشودة على طريق الحياة
والأمل والمستقبل .

هكذا والله يفعل أبناء جلدتنا الناطقون بلغتنا ، والمتسمون بعقيدتنا . . نذروا
أنفسهم لأن يمدبوا قلوب المراهقين . . متحدثين نظام الله الذي أمرنا بالتعاون
على البر والتقوى فلا نحن ننظر إليها ، ولا هي تغرينا .

(*) نهرت بالرياض في ٢٨ - ٧ - ١٣٩١ هـ .

وإن نجح نشاط إبليس في تقييض هؤلاء الدعاة فإني خائف على الصالحين
الفارحين ودعك من المراهقين .

رسول الله صلى الله عليه وسلم الرؤوف الرحيم بهذه الأمة ما خشى عليها
كفتنة النساء .. فإذا تعلقت نفس الشاب بهذه الصورة الرقافة فإن ذلك خطر
على مزاجه ، ووقاره ، واستقامته ، وانتفاعه بوقته .

فهل يريد هؤلاء أن يخلعوا شبابهم رنخو الالهة با كيا حزيناً ؟ .

أم يريدون أن يكونوا سمامرة شيء يهلك الله به الأمة بيد عدوها ؟

إن المعاناة قاسية في تطليب من زين له سوء عمله فرآه حسناً .

يفرون شبابهم بهذا الطعام اللذيذ النكهة فيقع في حباله إبليس .. ولستكنهم
يرون ذلك دافعاً لتحقيق الهدف المنشود على طريق الحياة والأمل والمستقبل ؟

وإلا فن يصدق أن أهدافنا المنشودة في هاتين العينين الزرقاوين الضارعتين
وكان الأولى أن يخفها الحياء والتحشم لتقيم عشاء سعيداً يرفرف عليه الصبا والجمال .

وبالله ما برمت بهذه الصورة كرها للجمال .. إنني أحب الحسن وأناغم
معه ولستكني صاحب رسالة فيجب ألا تنسينا شهوراتنا مبادئنا .. وما والله برمت
بهذه الصورة (التراحة .. التلابة) زمتا فليس من طبعي التزمت .. ولستكني
أعرف خطر مثل هذا الذي هو هين عندنا .. وأعرف أننا مغرورون بما يحسبه
من ذلك الهين .. فهؤلاء المستعمرون يراوغوننا مراوغة (أفاعى الشرى)
لأنصحوا إلا على نفث سمومهم .

وَعُدَّ مُشْرِقٌ . . . فَإِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ فَاعْلَمُوا أَنَّ فَيَاكُمْ إِلَى اللَّهِ مَنْوُطَةٌ بِتَحْسِينِ
اجْتِمَاعِيَّاتِكُمْ وَفَقْ مَرَادِ اللَّهِ . . . عَلَى قَدْرِ طَاقَتِكُمْ .

وَأَنْتُمْ يَا أَبْنَاءَ صَقَبِنَا الصَّغِيرِ مَسْئُولُونَ أَمَامَ اللَّهِ ، ثُمَّ أَمَامَ التَّارِيخِ عَنْ هَذَا
الرَّكْضِ غَيْرِ الْمَتَزَنِ . . . فَهَلْ أَنْتُمْ مَبْقُونَ عَلَى رِصَالَاتِكُمْ ؟

أَرْجُو ذَلِكَ . . . وَحَسْبُنَا اللَّهُ .

قلوب من قورAIR (*)

رأيتها مرة في (طرة النهضة) والألم يعصر قلبي فقلت كلمة استغماها البراع
من الشغاف .. وقال المتسرعون صبا أبو عبد الرحمن ، وكانت مع كل هذه الملامح
تتشبث بأذيال الأربعين في أول عقودها .

وفي عدد ٢٧١ في ١٦ ديسمبر ١٩٧٢ صاغت لنا بسحنة نورانية تجلي فيها إبداع
رب الكائنات فاستنطقت كل عين لثمتها بحمد الله لا تعد .. ولستم تمنيت عيباً
يهين هذه الرشاقة التفاتاً لقول الشاعر :

ما كان أحوج ذا السكال إلى عيب يوقيه من العين
فطوحت الظنون بحيرتي ونذكرت - ضحكة مدورة - في صداح (مداح
الأمر) ولم تدمع العين حتى تقول :

والنرجس النعسان بالله الندى فأضاء مثلل الدمع في عينيك
ولسكنه إنسان عين لمعه العافية والفأل والندى العطري فأنقذ كالشرارة ..
وليس كميون الأسد أكلة .. ولسكنها فتانة .

نحوطها (هذب) موحدة الصف محتشدة النظام ، لا عوج فيها .
وفوق مرقبتها حاجبان فاحمان يطلان على مساحيق سماوية اللون .. لم تترك
في قاموس الحسن علالة استيزيد .

ولم يكن الأنف إغريقياً اشم حلو القذا ، يرضى ذوق رفائيل ، ولم يكن
كسلة السيف يعمل له كل متلفع في شملته ، ورضيته فشه في الشرق الآسيوى
فطس الأنوف .

ويجحد ذلك متعجكل لامع ونقرة في ملتقى المحيين أبكت الشعراء ، رحم
الله قلوبهم ، وجيد تليع يسرح فيه الطرف ويمرح إن سمعت صداح (خليكوا
شاهدين) قلت أى خطير غير هذا يمتدعي له العدول ؟

وإن قال أحمد رامى (يا ظالمى) قلت (بعض الظلم أهون من بعض) ..
ولانسأل عن قيص قد من الحى .. ولا تطالبني بأوصاف تسترسل إلى هذب
من السجاد الكاشاني كتبوا تحتها (أمنيات فنانة صغيرة) لأن رحمة القلوب
الناهية تقتضى الاقتضاب .

وقد شغلني عن التمعن أهداف هؤلاء (السموات) لا أدري أم سماسة
أم من أغبياء الصف الماسوي .

والأمر ليس خطيراً .. إياها (طفلة) بريئة نصوها للعبون الحريصة ،
ولوحوا بهويتها ، وزادوا وقاحة إذ قالوا في حديثها ما يفرى بالاهتمام من القارىء .
ولم نر لها حديثاً يفرى ، وإذ رأينا مصايد لإبليس تأخذ بحبات القلوب .
وهكذا كان دأب القوم يوقظون قلوباً نسبت أو تنسكت .. ويفجرون عواطف
في بلادنا أسرها الدين والمبدأ فكانوا عبثاً ثقيلاً على مثلنا .. فإن لم تكن
استقامتهم ٧٥ / فلتكن يقطتنا ومصادرنا ١٠٠ / .

والله غالب على أمره .

ولحق طائفة منصور لا يضرها من خذلها .

والله حسبيهم .

بين تيارين (*)

أعيش هذه الأعوام في (مراقة) ذات ألوان : فكرية وغير فكرية ..
وهي مراقة وقى الله شرها . اتدهذى بين تيارين عنيفين . . أو قل بين
مجتمعين متناقضين تمام للتناقض ، نس يريدونني عصريا مرنا يخيلون لي بمباهج
الحياة ليخرجوني من (القوقع) فصاغتهم وركلت بكل مظاهر (التدروش) التي
كانوا يعبئونني بها فلبست زيهم (وقد يتزيا بالهوى نظير أهله) . وتبارينا على
درب ضالك (وقد يستصعب الانسان من لا يلامه) .

وأعجبني من هؤلاء الشباب - نضر الله وجوههم - خلال حجة منها قلوب
طيبة صافية ، واريحية حاتمية ، واستهتار بكدر الحياة ، ونكات تنمأ الجبين العابس .
وكرهت فيهم خلا لا حجة منها ، أن معرفتهم بأمور دينهم كمرفتي هذه اللغات
الأجنبية ومنها ضحكة ثقافتهم ، وغرورهم ببسائر ما عندهم ، وتشبههم بالظاهر . .
واسوأ من هذا أنهم يفكرون بمقول غيرهم ، فيقعون ضحية الأبواق الدعائية ،
ولهذا غانقوا كل فكر غريب وقانوا هو الحق ، والواقع أن من يستسلم للجديد
كن يحمده على القديم ولا فرق . وكلاهما مقلد

ومنها أن هؤلاء الطيبين يأنفون من الحديث في منكر ونكير والصراط
المستقيم والحوض ويأجوج ومأجوج ، ولا يعمرنون بيوتهم بالتلاوة ، ولا يقولون
في أعقاب كل صلاة (اللهم أبرم لهذه الأمة أمر رشد يعز فيه أهل طاعتك ويذل
فيه أهل معصيتك) . ولا يعمرنون قلوبهم بالأذكار الموظفة التي داوم عليها
رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وحث عليها فكانت ضمانا لسعة الخسائر وفرة

الجأش وجلب الرزق وطرد النزغات . . . ومنها أنهم لا يتأدبون بآداب الإسلام في كيفية السلام وفي تبادلته ، وفي احضار اسم الله في المأكل والمشرب والمنسكح .

عجب والله . . هؤلاء الطيبون كأنهم لم يخرجوا من أصلاب ترق قلوبها وتمنخل مآقيها لنداء الله . . تلك الاصلاب أشياخ نعرفهم يخفون البيوت الله في حر المجير وزخاوة الغلس .

وناس آخرون محافظون (بي أزروا قدما وما عرفوني) أرادوا مني أن أكون متقبضا وأنكروا مني تصايا قالوا أنه لا ينبغي ، وقد حمدت لهم مظاهر قليلة ، ولكنني كرهت منهم خلا لا أكثر ، منها الإيمان بأن عليك بخويصة نفسك والسلام ، فكانوا متعذرين فيما لعن الله به كفار بني اسرائيل على لسان رسولهم . وكرهت سمنا لغيره لا لذاته .

ومنها حب المال وعدم الترفع عن هذه الأوصاخ التي تمتص من عملات التورق . والله اطمانت لها منذ جربتها ، ولكن يهونها أني لم أكن الدائن . . وبقيني أنها من الربا ، وطالب العالم أولى بالترفع عنها .

وأهم من كل ذلك الانفصام عن الواقع المريض ، فلا بد أن يكون العاقل طيب زمانه يمسك بشعرة معاوية في مراوغة محبة . . والجرات التي لم نعد نحس بوقدتها لإلفنا لها لم تنسنا تنفير الناس بالصغائر . . ولست أنكر أن الإدمان على الصغائر كبيرة ، ولكنني أنكر تضييع السياسة الشرعية . . فنحن اليوم في ردة فكرية يجب أن نتدرج كما تدرج التشريع في غربته الأولى فنلج على الأصول والواجبات والأركان ، ونلوح للتوافه من بعيد في تمحولات شامعة ، ونفقى لكل إنسان بما يصلح له . . . وبعد هذا فلا يجوز للمسلم أن يتفصل قوله عن فعله ،

فإن رأى من نفسه تقصيراً فليقل قليلاً . . فإن أردت نموذجاً للانفصام قلت لك
أن من له أهمية في المجتمع - في عصر مضى مبارك - يترصد له مراجعوه في روضة
المسجد صلاة العصر . . أما الآن فيربط المراجع عند سيارته ذلك المهم الساعة
الحادية عشرة نهاراً بعد نوم متواصل بدأ قبل أذان العصر .

هكذا والله يكون الانفصام عن التصور والقول .

جعلنا الله هداة مهتدين .

طاسا . . . طرنطاسا

دعابة اعـتزاز وإعجاب

للشاعر الكبير

الأستاذ أحمد قنديل

قال عفا الله عنه وسلمت راجحه من الأوخاز أبو عبد الرحمن بن عقيل . .
الشهير لدى وصفائه بأبي دحمان . . مداعبا القصصى . . وشارحا لها الخزيرة
الشعبية المشهورة (طاسة . . طرنطاسة . . في البحر غطاسة . . من جوه لؤلؤ من
برة نحاسة) ومتغزلا فيها ببراءة مشهودة معمودة : -

سقط النصيف عن ابنه الخباز سلمت راجحها من الأوخاز
فبيدت به . . وكأنها حورية برزت مفاتها . . بلا يرواز
فأدرت وجهى للجدار محوقلا فالحب ممنوع بنـير جواز
ونويت . . إن هى أقدمت فقدمت نحوى لمد الساق للدرواز
للـباب بالقصصى كما بينته فى المقن مذكورا مع الایجاز
أو أنه والله أعلم يا أخى براده بالشرح للألفـاز
فارجع إليه بنسخة محفوظة فى المكتبات لدى القدا والـباز

* * *

لكنها حفظ القرائ صميمها هتفت بصوت ناغم هـزهاز
قف يا أبا دحمان غير محاول هربا وقل ما تبغى اطرازى
قلت : النصيف . ولم ازد فى قولتى حرقا فذلك منهجى وركازى

فتناولته بصنعة برشاقة
وجرت على طرف الأصابع حرة
فكانها غجرية خفيسانة
فصرخت لا تفرقني بل جمعدي
قالت : وماذا بعد ؟ قلت : فتنبة
فشت إلى ثلاجة مدروقة
فرشفتها مثلذا بنقاخها
أرنبو إلى البنت الجميلة ثمرها
ومشيت من قدامها وورائها
وسمحت في دنيا العروبة كلها
أطوى الجزيرة من أباطح دخنة
من قاس من مكاس أو مصراطة
متنقلا من نيلنا لفراقنا
بين الدوائر للعلاء تفرقت
قالت : أبا دحان ، قلت مسرعا :
بالله ما معنى البراجم ؟ قل معي
اني أشوفك زى اخويا دائما
يا ليتهم حطوك دون مقابل
فضحكت مبسوطة قلت لها اقرئي
كتب القصيدة هذه يا سادتي
أظنا . وبيرا قد أتت أبياتها
تزرى بلاعبه على الجباز
كالقلم مقلوتا بلا مهماز
تسعى على سجادة شيرازي
قلبي يحلق طائرا كالبازي
بلى بها ريقى مع الأبواز
خلف السقارة قد مشيت بالغاز
وركزت متكئا على عكازي
كالنبقة الخضراء أو ككراز
وأريتها تأشيرتي وجـوازي
تسبان بين نهاني ونعازي
أى من ربي نجد لسهل حجازي
من تونس الخضراء إلى بنغاز
حتى القضارف أو ذوى الأهواز
مستشزرات لا تلين لغازي
مهم ؟ قلت : دوغما تبـوازي
طاسا طرنطاسا بلا أكواز ؟
ياليت أنك يا أخى جلوازي
وسط الاذاعة أو ورا التلقاز
يومى مع الأيام دون جواز
ايلا أبو دحان غير مجاز
صامت براجمه من الأخسواز

هذا المجتمع (*)

توقع الرومانسيون على ذاتهم يغنون لأنفسهم ، ويبكون من معاطسهم ويلونون مظاهر الطبيعة في إغوالها وصمتها وخفوتها ما تطوى عليه جوانحهم وأحبوا وأسكروا الأيام . . يرون في الحب ناموسا وجاذبية ونزهة ينسون بها متاعب الحياة وضجيجها وجريها على ما لا ينبغي . . ورأى الرمزيون الرومانتيكيون في اللوحة والإيماء متنفسا لبدء شيء لا يستطيعون غير الختلة فيه . . وآخرون كالرومانسيين في آلامهم ولكن الشجاعة لم تخنهم فبصقوا على أخلاق المجتمع وصكوا معارضهم بحلاد الفن ، لولا أن فيهم المتطرف الذي أعلن رأيه بجرأة ثم توقع على نفسه مسرفا في التشاؤم كأبي العلاء المعري ، فكانت نظرته سوداء منذ كان رهين الحبسين . . . وكان في رأيه شطط بسبب حيرته في فلسفة لم يحسن فهمها ، هذه حقيقة ناصعة لا يضيرها جحد الدكتور طه حسين لها . . وحامل لواء الرومانسية والرمزية الشعراء ولم تسكن وقفا عليهم ، ولم يكن المعترك السياسي هو اليمبوع الوحيد للذوب وجدانهم فهذا المجتمع يفجر العواطف ، فإما أن تتجمد ويظهر أيقاعها الحنا هامسا على وتر حزن . وإما أن تثور كالبركان فتصير كنفثة مهدور . ولئن أساء المجتمع إلى الأديب فقد أحسن إلى صدقه الفني .

ولولا واجبي الفدح في دنويات هذه الحياة لاسدات الستار على بابي ، وأغاشت المنافذ من بيتي ، وتوقعت في بيتي حبيس مكتبي وعمري كما توقع شيخني مع طلابه في مزرعته بمنه ليشم .

إذا كان رأس المال عمرك فاحترس عليه من الإنفاق في غير واجب

أطل على سخافات البشر من عل ، وأعيش مع شيخى ومع الأنداسيين من
بنى جيله ، فأضحك إذا ضحك ، وأبكي إذا بكى ، واستجر الشريط من هتاف
الأموات الذى رصفته على هذه الأرفف ، وأقول ، تف وبف لهؤلاء الأحياء ،
أدى الله براجمهم لأنهم لا يتحدثون إلا بالعقار والمتر المسكب .

والمتقون منهم يتكلمون بكلام لا نفهمه ، فلم نعد نصلح لهم ، وإن يصلحوا
لنا ورحم الله ليبدأ إذ يقول :

ذهب الذين يعاش فى أكنافهم وبقيت فى خلف كجلد الأجر

حتى بقية أولئك الذين يعاش فى أكنافهم كنا نقشى مكاتهم فنقول :

قال بشار وقال ابن حزم ، وكتب زكى مبارك وصدر الكتاب الفلانى .
ففقدنا هذا الجانب منهم وكثر فضولهم . . . وترجم بيت العباس بن الأحنف
بساوى عندى كل أمتارهم المسكبة .

الامل الذبيح ... والبراع الفاعم (*)

اللهم إنا نشكو إليك ضعف الحيلة ، وقلة ذات اليد ، وشدة الفاقة وانكسار
الخطاير . . . واللهم إنا نضرع إليك أن ترفع مجدنا المعفر ونعش آمالنا الجريحة . .
فما عدنا نقوى على العيش فى جاحم هذه الحياة ، وأمتنا على مالا تحمد عليه .

فهذه قوة الحياة ومباهاجها فى يد عدونا ، اقد بهرونا حتى لم نستطع أن نقف على
ثنتينا وأطبّقوا علينا بسلطانهم من أجوائنا وبحارنا وأراضينا . . فما كان فيهم
(أغم القفا) كما فى شواهد ابن عقيل . لا ترى إلا جاحم ملأها الله ما شاء
فكرا ودكاء . . فاكتشفوا المجهول ، وفجروا السكون (حمما وشواظي وقذائف
ولهبـا) .

ونحن أبناء سبأ بن يشجب ننظم العصاوات إما خنوعا وإما استضرأ . .
اقد قلنا كثيرا ، وقرأنا كثيرا ، وكتبنا كثيرا . . وما نرانا قلنا خطيرا . .
ولا قرأنا خطيرا . ولا كتبنا خطيرا .

ولقد قضينا السنوات الطوال فى أم الصفوف الدراسية ، ولكنا (بضم اللام
وسكون الكاف) شيئا مكرورا ، فأسلمنا الظروف لمستقبل لا ترمق فيه أى أمة
من أمة هذه المعمورة .

وإلا فأين مسبحنا فى هذه الجاذبية ؟ وأين تبحرنا فى هذه الأجواء ؟ وأين
تبحرنا فى هذه المتلاطمات ؟ .. حقا لم تفدنا عروض الخليل ، وأوزان سيبويه ،
وكل هذه المهجورات إلا غرورا وانتفاخا .

أن أمتنا لم تسكن قاصرة فى ذكائها واستعدادها الفطرى ، وإن جمودنا

(*) نشرت بالمدينة هدد ١٩٣٢ فى ١/٦/١٣٩٠ هـ .

الفكرية في دقائق اللغة والفقه والأصول وشتى النظريات ، لا تقل عن الجهود الفكرية التي استنفذوها في دقائق الذرة والغلب والنبات والهندسة . فمتى نستغل طاقاتنا فيما ينفع ؟ .

قال تعالى : (وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة) . . وليس من إعداد القوة في شيء أن يكون السواد في أمتنا فقهاء وانويين ومؤرخين وصحفيين طغهاقين . . وليست نهار آمالنا إن أتت على خضرائنا كفادحة حزيران ، ولا ما توالى بعدها من هزات ، لأن الهزيمة طريق النصر ولأن النقص سلم الكمال .

ولكن ما ذبح آمالنا أن أرحام العرب تدفع منجيبها منذ ثورة نابليون فلم يكن من ذلك العهد يوم أغر في تاريخ العقيدة العربية . . وكان علينا أن نحدد استفادتنا من القديم . . وأن نأخذ من الجديد كل خبرة ، لقد لسكننا في القديم ما ملأ رءوسنا غروراً من فخر بالماضي العتيق ، والعز المققود حتى أسامنا الواقع الذي لا يرحم إلى جاحم من الحياة لانطيقه ، لأن قوة الحياة ومباهجها في يد غيرنا . ونحن نعيش بلا قوة . . وبلا علم . . وبلا إرادة تغير مصيرنا .

إننا أمة لها القيادة والريادة ، واسمنا نقوى على حياة ذليلة ، تبهرنا معجزة العلم والقوة ، فنعيش على رحمة عدونا . ونسكب الدموع والمعبرات فلا نغسل همتنا ؟

وما أشك في شعور بهذا مقعم عند كل عربي يقف على مصانع الأعداء وقواتهم ، ولكم تعلت عن هذا بما تحترفه من سماع حشرة الأموات في هذه المجلدات التي اجتهدنا في تجليدها ورصفها زينة للمجاس . . ولكم أشبعنا غرورنا بإطراء مادح أو منخدع ولكن الواقع لا يرحم . . فوا أسفاه ضاعت أعمارنا ، ونفدت طاقاتنا في المسكروور والمهجور .

ويا ليت أمتنا لم تطوع بهذه الفيوض عن شعراء الحجاز الغزليين ومجانين
نجد العذريين ، ومدائح أبي الطيب وتشاؤم ابن الرومي ، وشوق ومطران ،
وهيان ابن بيان .

لاكثر الله سوادكم أيها الأدباء والشعراء والناغويون ، وابدلنا الله بكم من
يعمر كوننا ، ويجبر منا ما انكسر ، وأقول كما قال الجواهري :

فيا قادة الفكر لولوا صفوفهم ويا قادة الشعر لولم يكسر العدد
لقد تطامن فينا كل ما نفخنا هرورا من جيد العصاوات والمستطرف من كل
فن مستظرف .

وأأسفاه : الغرب يجند كل طاقاته الفكرية ، وهؤلاء الناعمون المترفون
اللماعون من أبناء الغرب أنفسهم تذبل زهرة حياتهم بين أذخنة المصانع وعويلها .
إن مائة يد تتضافر على صنع مدفع رشش ، ولا يتفق منا ألف فكر على
حل مسألة من شئون ديننا أو دنيانا .

أما هذا السواد من شباب أمتنا فيسير كقطعان السائمة بيد أن المثقفين ما بين
متزمت يعيش في قوقعة ويلوك ملفوظا ، وما بين مارق فاته من الماضي خيره
وأدركه من الحاضر شره .

ويا حسرتاه إن أبناء أمتي يدركون نقصهم ويشهدون معجزة عدوهم
ثم لا يلوح لهم ما به ترميهم منهدم ورأب منشعبهم ورتق منفتحهم ، إننا بين قوة
الغرب التي بها استعلى وسبح حياته التي بها استمتع ، ولا يحق لنا يا أبناء سبأ
بن يشجب أن نتمتع بهيج حياة لم نعرها .

إننا نلبس ما لم ننسجه .

ونركب ما لم نصنعه .

ونأكل ما لم نزرعه .

ثم لم نبرأ من (مشية العرضنة) وترنح الطواويس تنجر الإزار خيلاء ،
ونهمس العيون كأننا نستوحى من الحضيض ما به فخرنا وقوتنا .

مهلا مهلا يا (جمل بن جمل) إنك لن تحرق الأرض ولن تبلغ
الجهال طولا .

اننا بين قوة الغرب التي بها استعلى وبهج حياته التي بها استمتع . . وبالله
خالقي وباهي أن أمتنا لآئمة إن تركت طلب القوة أو فرطت في فرصة أو غطشت
مسلكا يمكن أن يحملها إلى جدييات الأمور وعزائمها .

أما بهج الحياة ومتعها فما التها لك عليها إلا بوادر الغفلة وتحذير الاحساس . .
وفي ديننا الحق أنها لهم في الدنيا ولنا في الآخرة . . . أما القوة ففرض أن
تكون لنا في الدنيا ، لنبايع شرع ربنا ونزن بقسطاس الله المستقيم .

لقد تحطمت آمالنا ، إذ خسرنا كل شيء بعد إعداد استمر عشرين عاما ،
ولسكنها لا تموت ما بقي شعور أمتنا صاحبا هادرا .

إن أمتنا تفقد مكانها اليوم ، وتندب وجوهها لجهروت الأقوياء واستعلائهم
عنوا إن جرحه مقطوع منها بلسانه أ كذبه واقمها ، أفنطيق هذه الحياة والحجاز
وبغداد ودمشق والقاهرة تصوب إلى الأرض خندا أضرع بعد حضارة عريقة
لا يكاد الخلف يستعرض صفحاتها حتى تذيبهم حمرة الخجل ، وتعلوهم صفرة الوجل .

ألا ما أ كبر خيانة الخلف لتاريخ الأسلاف .

ولا أستطيع أن أقول أن الأدب فن يجب ان يقضى عليه ، لأنه استجمام
وراحة بعد زحمة الحياة ومتاعها . . . ولكن لابد من تنظيم بين الهواية والغاية ،
وأرفض الأدب يكون خنوعا أو ابتضراء ، أن أمتنا استبد بها الفضول ، ولا كت

المفوض ودبت بينها البغضاء ، والأقوياء جادون في حياتهم ، متفتحون في عبقرياتهم ، متعدون في مآربهم .

ولم نؤت من قوة في العدد ، ولا من فقر في الموارد ، ولا من تضر في الأسباب ولكنه مصداق قوله صلى الله عليه وسلم « تتداعى عليكم الأمم كما تتداعى الأكلة على قصعتها » .

وأمتنا تعد بالملايين ، ولكنهم غناء كغناء السيل . . ليت لي بهم مليوناً من ثالب ما وراء البحار .

وبعد هذا فإن قوة الأعداء بهذا الوضع الباهر وضعف أمتنا بهذا الوضع الخفيف إنما كان فتنة لنا (نحن المسلمين) مصداق أن المتداعى يدب كالتقارب على الجمر .

والذى نفس أبى عبد الرحمن بيده ، لقد أخطأنا خطة حزم نوبك أن تكون الهاوية ، فلا تحسير ولا تقصير ، والفضيلة وسط بين أمرين على الإطلاق . إن علينا أن ننطلق في المجال الأرحب لتحصيل القوة . . ولو اجتمع الشمل وصدق العزم لما تمذر الطالب وإن حظر الأقوياء تعليم هذه القوة لأبناء الشعوب النامية . . أو لم تصنع القدرة بعض هذه الدول الشرقية على غفلة من الأقوياء ؟ .

لا ريب أنه من اتحاد الشمل يكون منطلقنا .

وبإيماننا بالله الحق نتعدى هذه القوة وإن كانت باهرة ، فإذا قالوا : من أشد منا قوة ؟ قلنا : أنتم أشد خلقاً أم السماء بناها ؟ فنعرف أنه لا غالب لأمر الله ، ولكن لا يعنى هذا أن نتفوق ونتلاشى ونستعطر النصر ولم نأخذ بأسبابه .

وبعد فتنة أمران هما : (قوة الغرب) و (متعة الحياة) . . ولقد أخذنا بكل أسباب المتعة وتركنا كل أسباب القوة . . واستمتعنا أكثر مما استمتعوا ،

ويوشك أن يقال لنا في القيامة : أذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها
وإلا فن يصدق أن المتعة الحرام في الاختلاط الآثم تكون على أشدها في
بلاد إسلامية عربية ؟

ومن يصدق أن الخمر المحرمة تكون معنادة بين قوم من جلدتنا ويتكلمون
بأسننتنا ؟ ومن يصدق أن أمة الإسلام تسوق صادرات العدو من كل المغريات
بالفتنة والنعيم .

ومن يصدق أن أمة الإسلام تشاطر العدو كل إفلامه في القيم والمثل
إن المتعة - إذا كانت من الطيب المباح - محظورة علينا إذا لم تصحبها قو
وجدية ، وإن كل شيء في تراث أمتنا وفي منهج اتجاهنا يجب أن يحول أو يحو
إلا أن يكون (شرع الله) فخلق هذا الخلق وما صنعوا أعلم بما يصلحهم
ولا نحتاج من الغرب ما في ديننا بيمانه . . وما نحتاجه منهم لا نجد في دين
ما ينفع منه .

اللهم إنا نسألك ونضرع إليك أن تعز أمتنا وتوحد شملها وتجمعها على دينك
الذي رضيته لها . . وأن تنصرهم على عدوك وعدوهم ، وأن تعيد لهم غابر مجده
وسالف عزهم ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم .

في ظلال شهر رمضان

لا يقدر نصر الأمة - أي أمة - بقدر فكائمتها في عدوها بالقتل والأسر لأن القتل والأسر ظاهرات حسية تنتج عن الحرب ، وليست هي الغرض المراد من الحرب .

وإنما تكون غرضاً إذا أريد بها أخذ الثأر ، أما أغراض الحرب الحقيقية بالنسبة لأمتنا الإسلامية فتلاثة أمور لا يغني بعضها عن بعض :

أولها : أن تسترد حقها المشروع من أرضها المغتصبة لأهلها جزء من ممتلكات العرب ، ولأن استردادها ضرورة لا كمال التجمع العربي الذي يسعى إليه العرب وضرورة لاستعادة التاريخ العربي العريق .

فلن تقبل الأمة العربية أن يشرذم ويماد جزء من إخوانهم نسلمهم أرحام عربية .

ولن تقبل الأمة العربية أن نطمس عقيدتها وشريعته من أرضها .

وثانيها : أن تأخذ بثأرها في قتلاها مقاصة ، فالقصاص شرعة عادلة في ديننا وإن لأمتنا ثأراً منفصلاً عن استرداد الأرض ، إن لنا دماً في دير ياسين وفي بيت لحم وفي خدعة عام ٦٧ م .

وثالثها : النصر المعنوي وهو أيضاً شيء غير استرداد الوطن وغير إنحنا مدو . فما هو إذن ؟ إنه الاطمئنان وكل الرضى . بأن العرب سيحاربون عن سيرة ومقدرة .

وهذا في الواقع أكبر من فلسطين نفسها ، وأكبر من ثأر بيت لحم ودير ياسين وخدعة ٦٧ ، لأن لنا أكثر من فلسطين نخاف عليها . وهذا النصر المعنوي

أعطنا حرب ٤٨ ، ٦٧ ، ٧٣ ، مفااتيحه ، إلا أنه في أكتوبر ٧٣ م أصبح كالحبوط القرحية .

فلنتفيا ظلال أكتوبر ١٩٧٣ م لنرى ما لنا وما علينا ؟

١ - النهر الحسى :

أن إسرائيل تنسكتم غاية التمسكتم على ضحاياها في حرب أكتوبر عام ٧٣ ، فالاذاعات العالمية أكدت أن إسرائيل محرجة مع رعيتهما .

بل تأكد المستمع العادى هول المفاجأة مفذ طالب وزير العدل فى اسرائيل باستقالة موسى ديان من منصبه لأنه أهمل ، ومنذ سمع بأن أبا إيبان خطب فى الاممراثيليين يعزبهم بكثرة القتلى . . ومنذ استمع لبلاغات العرب العسكرية خلال أحد عشر يوما تنتهج المنطق الهادى . . ويجد لها الصدى المقبول فى أوساط العالم فتأيدت بذلك مضامينها التى تبشر بالنصر .

والمتتبع لاذاعة العدو خلال أحد عشر يوما يرى قلقها واتكائها على حرب الأعصاب النفسية . . وذلك يبشر بأنها فى مأزق عظيم .

والمتتبع لاذاعة اسرائيل وصوت امريكا وبعض اذاعات العالم يرى نشاطا فى جمع التبرعات لليهود مسوغا بالخسائر الفادحة التى قدرت بالبلايين يوميا . . أضف إلى هذا أن أمريكا أعلنت الحرب مباشرة ضد العرب . . وهى لا تتورط فى مثل هذه المكاشفة لو كانت المعركة يومها فى صالح اسرائيل - واسرائيل تنسكرك حجم الخسائر فى الأرواح خلال الاحد عشر يوما .

وعند وقف اطلاق النار والدعوة إلى تبادل الأمرى أبدت قلقا عظيما على أمرها واشتدت رغبتها فى أن تعرف عددهم . . لأنها ترى أكبر عدد من الأمرى عند العرب كسبا لها . وذلك لناخيتين :

أولاهما : أن ما افتقدته يقدر بعشرات الآلاف . فسكثرة الأسرى أهون من كثرة القتل .

وأخراها : أنها تعرف الضمير العربي الاسلامي فلا تخاف على أسراها . .
المهم أن تعرف عددهم ، وأنه اليوم يجب ألا يغيب عن الضمير العالمي جريمة اسرائيل في أسرى العرب عام ٦٧ إذ طعمت بالعقاقير المذهبية للعقل بعد وقت معين جملة ممن لهم خطورة .

وإذا أردت أن تستكمل النصر الحسي للعرب فتذكر أن أسرى العرب لدى اسرائيل وقتلهم كلهم من المدنيين والبدو والعجائز الذين لم يحملوا السلاح فهم لاء ليس لهم حكم الأسرى .

إذن فقد حققنا بصرا حسيا هو الأخذ بالثأر عن قتلى عام ٦٧ وبقيت لنا ثارات . وحققتنا بعض النصر في استرداد أرضنا . لأن معركة أكتوبر ٧٣ م كانت على سماء الأرض المحتلة بعكس عام ٦٧ ، وهذا يفتح الأمل إلى مهامم أوسع واشب .

٢ - النصر المعنوي :

قبل وقت اطلاق الذار بأربعة أيام رمت أمريكا بثقلها في الحرب وأمدت اسرائيل بأسلحة هجومية ودفاعية لم تستعمل في حرب فيتنام ، وأعلن الرجل الشهم أنور السادات أن محاربة أمريكا شرف لنا لم نسع إليه .

وإذا قال العرب اليوم أننا لا نستطيع محاربة أمريكا فلن يعيهم أحد . .
لأنه لا يطمع أحد في أن العرب يحاربون أمريكا . . ولو كانت غريبتنا اسرائيل وحدها لما رضينا بالحرب بديلا . . فلما أن نموت ونهون كرامتنا وإما أن نهيا فننعم بكرامتنا .

وكم بودنا أن يتخلى عن اسرائيل أصدقاؤها ويتخلى عن العرب أصدقاؤهم
إننا حينئذ نحارب اسرائيل بنصف عددها من العرب الشجعان .

أما وقد لعبت أمريكا بسلامة البشرية واستنفرت قوتها النووية في أنحاء
العالم جادة أو هازلة فلتفعل ما شاءت . . والأقدار بيد الله ، والله رب أمريكا
وروسيا ، إلا أننا لا نريد أن يكون اللعب بسلام البشرية على حسابنا نحن العرب
ما استطعنا إلى دفع ذلك سبيلا .

فالشجاعة أليست هي النصر الذي حققناه خلال أحد عشر يوما من أكتوبر
في التجانف عن رسالتنا الاسلامية التي تحمل السلام والأمن للبشرية .

إن إرجاء حقنا لساعة أخرى أهون من أن تنسكت البشرية بسبينا .

وأولياء أمر اسرائيل هم الذين ضعنوا حقنا بالانسحاب عن أرضنا . . وقد
علمنا ديننا ألا نقص يدا تصالحنا حتى يتبين لنا أنها تريد بنا شرا .

إن مثل هذه المفاجآت في مجرى الأحداث التي اضطرت العرب إلى وقف
إطلاق النار تدعو إلى ضرورة ملحة هي ثقة الأمة وشجاعة القادة .

وهذه ضرورة لا بد منها في هذه المرحلة ، لأن هناك أمورا خطيرة لا بد من
الشجاعة في إعلانها .

بيد أن القادة لا يقوون على هذه الشجاعة إذا لم يستمدوها من ثقة الجماهير
بهم . وأنا ممثل لذلك باعلان قبول قرار مجلس الأمن . . أو باعلان قبول المبادرة
الأمريكية الروسية في آخر شهر رمضان المبارك . . أو اعلان القبول للمبادرة
الأمريكية الأخيرة التي بشر بها كيسنجر اليهودي ، فقد يقال عن قبول هذه
أو بعضها . أنها هزيمة نكراء للعرب ، وأنها اعتراف بشرعية الاختصاص
ليهودي . ومع الاعتراف تسقط مطالبة العرب بحقهم فيما بعد .

إلا أن القائد الشجاع الذى يعلن القبول لا يغيب عن باله أن أخذ بعض الحق لا يعنى إسقاط بعضه الآخر . . أنه إذا حان الوقت لمحاربة أمريكا لا إسرائيل فإنه سيتغير منطق القوة وسيشرق منطق العدالة . . وحينئذ يقول الرأى العام . إن اكتفاءنا ببعض حقنا فى مرحلة ما لم نكن قادرين فيها على رد حقنا لا يعنى تذلنا عن البعض الآخر . فان أرغونا الآن على جعل هذا الاكتفاء اعترافاً فذلك منطق القوة والاكراه . . وكل القوانين تجمع على أنه لا عبرة بمصلح المكره .

وغير المنصف مكره . فالعرب مكرهون لأن الدول الكبرى تساوهمهم على بعض حقهم .

فأدنى حقوق العرب فى هذه اللحظة هو أن تعود إسرائيل إلى حالة ما قبل عام ١٩٦٧ - اتفق على ذلك دول العالم وكان إلى جانبهم منطق الحق والعدالة وكان زور الفيتو الأمريكى كالعظم فى النجر لكل أصلع يوم قاعة الأمم المتحدة ممثلاً لدولته .

وبالحجاز فإن ثقة الجماهير وشجاعة القادة فى الغمان للتفاهم على تسيير الأحداث فى صالح قضية العرب العادلة .

وفى ظلال أكتوبر يجب أن نحترم فائدة الفرص فلا نترك الفرصة وإن قلت . . ومن الفرص التى نذكرها فى أكتوبر أن يربط العربى حاضره بغيره فإذا استنطق التاريخ شهد له أن رباطة الجأش وشدة البأس والتضحية والفسداء خلق كريم جبل عليه العرب .

إلا أن هذه الجملة لم تجد لها مكاناً فى عصر الذرة . . إذ أتيح للنساء وأشباه النساء (من مخانث الرجال) أن يقذفوا بالنار من الجو . . وهم فى مقاعد مكيفة

ينفثون سحائرهم ، وهذه القوة الذرية تستمد وجودها من بترولنا .. فالطائرة التي
تضرب السويس تأخذ وقودها من أراضي العرب ، واذن فالبتترول آلة ذات
حدين .

فهو مصدر لرخائنا ورزقنا من جانب ، ومصدر لقوة عدونا من جانب آخر ..
فلا بد من وحدة الصف لتمحيص هذا البترول للخير العربي والمصلحة العربية .

فلن أنؤممه ونكل أمره إلى يد عربية أو يد غير معادية ، ومن ثم نسيطر
على استخراجيه وجلبه والمساومة فيه . ولنا ألا ننتج منه لعدونا إلا بالسلح
الذي يرضينا .

فلاضير أن يصنع العدو من بترولنا سلاحا لنا ولغيرنا .. لأننا إذا حصلنا على
السلح نتميز على من يكافئنا السلح بناحيين :

أولاهما : أننا نرجو من الله ما لا يرجون ، فالحياة هندنا رخيصة .

وآخرهما : أننا إذا بدأنا الجهاد سار معنا مدد من السماء .

ولنا أن نستغل مواردنا الطبيعية فيما بيننا نحن العرب والمسلمين حتى لا يكون
البتترول هو مصدر رزقنا الوحيد .. فإذا ما رام العدو النفاذ بأنه يستغنى عن
بترونا أريناه أننا غير محتاجين إلى ثمنه .

والذى يقول هذا يحاء خيال يقلط على الحقيقة لأن في أجزاء الوطن العربي
والاسلامى ملايين الأيدى العاطلة واللاهية .. وفي أجزاء وطننا العربى والاسلامى
ملايين المواد المهجورة .

هذا نموذج لحماية الفرس . وإنها لطمنة فى القلب أن تضيع منا الفرصة
أو أن تسنح لعدونا فلا نضيعها عليه .

وأن مياديرة قائدنا فيصل بن عبد العزيز - معننا الله بحياته - في هذا المضمار خير برهان على صحة قولي ، ومن الفرص التي يجب أن تحبط تلك الحلول التي يبدو أنها في صالح العرب كإقامة دولة علمانية باسم الفلسطينيين في جزء من الأرض المحتلة .

وفي ظني أن ضياع حق الفلسطينيين ردحا من الزمن خير من دولة علمانية تقامر على مصالح العرب ، لأن العدو المصارع أسهل من العدو الخفايل .

ومن الفرص : الامراف في الدعاية بما يضر ، ومن الخير ألا يطلع الصحفيون الأجانب على مواقفنا في المعركة مهما كان حافز الدعاية . لأن ذلك يساوي طائفة استكشاف أمريكية أو يهودية .

والذي يتأمل بسيرة أصحاب المجد السالف لا يجد عندهم دعاية مزوقة . ولكن جلائل أعمالهم هي الدعاية .

ومن الفرص : تحقيق الصداقة الفعالة واجلالها ، فقد يكون صديقنا لا يعترف بكل حقنا فيرى أن اغتصاب عام ٤٨ حق مشروع . ويرى أن اغتصاب عام ٦٧ ظلم وعدوان فإذا ما ساعدنا اكتفى بما يمكننا من الدفاع دون الهجوم .

وقد يكون صديقنا محرجا إما لأنه محتاج إلى عدونا وإما لأنه يهاب المواجهة النووية .

وقد تكون الصداقة على غير مستوى التضحية ، إذ ليس لنا صديق على مستوى الأخوة الأمريكية الامرائيلية .

وقد تكون الصداقة لأغراض دنيوية سريعة التقارب والزوال : خذ مثال ذلك بريطانيا في أكتوبر ١٩٧٣ غير بريطانيا في عهد بافور ، وفرنسا في ٧٣

غير فرنسا عام ٥٦ ، ولسنا ندعو إلى التفريط في مثل هذه الصداقة لأنها من الفرص ولكنها ليست هي الصداقة التي يعتمد عليها .

إنما الصداقة صداقة العقيدة وهي أقوى من قربي الرحم والوطن .. ولو كان حديثنا اليوم حديث الترف في البحث لاستنطقنا آلاف الشواهد من التاريخ على صحة هذه الحقيقة .

ويكفي انصوعها أن اليهودى فى أية رقعة عربية لم نأمنه فى الحاربة معنا ضد اسرائيل . وأن المسلم يقاتل من الباكستان ومن مصر على خط واحد . وأن اليهودى يقاتل من روسيا ومن أفغانستان على خط واحد .

وأن اتحاد الأمة الإسلامية والعربية فى تبادل المنافع مع الاتحاد فى الاقتصاد وفى السياسة الخارجية وفى الدفاع المشترك قوة لا تحبطها إلا الحرب النووية التى تطحن القوى والضعيف على أن الله يأخذ بالجانب الأضعف من الأمة إذا سارت بصدق فى سبيل الله .

ولتفذية هذه الصداقة بين أجناس الأمة المسلمة يجب أن يكون للإسلام كلمته فى حكم الأمة وتوجيهها . وإن مدد السماء ليدركنا إذا أرضينا الله بتطبيق حدوده والحكم بشرعه .

ونحمد الله أن المد الإسلامى هو الشعور العام بين سواد هذه الأمة .

ويجب أن يعرف كل مواطن عربى أن كمية المسافة العربية لم تسكنسب هويتها إلا بطابع الجهاد الإسلامى .

فالدار العربية هبة الإسلام وأنف أبى جهل راغم .. وإذا بليت أمتنا فى بعض الظروف بنشاز من أفرادها فى الفسكر أو المبدأ ، ثم أتيح لهذا النشاز سلطة

فلا أقل من الاتحاد في الدفاع العربي والخارجية العربية والاقتصادية العربية ،
لأنهن الجبهات في حرب فلسطين ، وأى نشار لا يؤمن بحق أمتنا في فلسطين لن
يعيش لحظة .

ومن الفرص أن نحافظ على ثمار الصمت الذى كسبنا به المعركة خلال أكتوبر
عام ٧٣ . فقد بن لنا أن مسألة الخيانة التى نعتبرها شبيحا مخيفا عند أى تحرك
عربي اسلامى أصبح من الميسور الحيلة منها لأن العدو خلال أحد عشر يوما
لم يحسب الحساب لواقع عدتنا الحربية على الرغم من الخبرات الأمريكية وعلى
الرغم من فاسدى الضمائر .

وأن من الحق أن تستقطب دعايتنا أهم الأرض ، ومن الحق أن نقوى معنوية
المستمع العربى ، ولكن هذا يجب ألا يكون على حساب الجانب الواجب ستره
من مجرودنا الحربى .

ومن الفرص أن يحارب كل قارىء عربى وكل مستمع عربى أشكال الانتهازية
مهما قربت من الصحة ، فوقف اطلاق النار مثلا كان مفاجأة كادت تبدد رأى
العربى وأوشكت الانتهازية أن تجد لها طريقا . . وكان من الواجب أن يحصل
الاجتماع الفورى لمسئولى الأمة العربية ليجمعوا على كلمة مدروسة فى جو من
الفهم والبحث فى الأمر الواقع وتأجيل البحث فى المآخذ والمناقشات الخلفية
للمعركة .

ومن الفرص استحداث الخطى للاستنفار على المدى الأرحب - أعنى المدى
الاسلامى - وليس ذلك لاستقطاب العالم الاسلامى فحسب بل لأن المحارب
العربى المسلم لا يفعل الافاعيل حتى تكون صريحا اسلاميا . ولأن المحارب العربى
المسلم لا يستهين بالمدد الإلهى ولا يكذب به . . وإنما يستمطر مدد السماء بالعزم

على تطبيق الاسلام والنواصي به في رفق ولين وحرية . ولا بد من الحذر والحيلة
من السكّات الكفورية والتحديات للقدر كإقسام أحد الامرائيليين بشرفه على
أن يحقق النصر في يوم واحد .

وبماجاز فإننا نتوقع النصر إذا كافأنا عدونا بالسلاح . . أما مع صحة العقيدة
فمنضمين النصر وإن تفوقت قوة عدونا . لأن الله وعدنا بأن يتمم مسيرتنا
ووعده الحق .

وقال أبو عبد الرحمن : بالله العظيم برا أن الله سبحانه لم يحرم على المسلمين
الفرار من الزحف إلا ليرقبوا مدد الله لهم . فياليت أمتنا تذوق حلاوة الإيمان
والانكال بعد الإعداد .

وإلا فهل يتوقع مسلم أن يحرم الله على أهل بدر الفرار من الزحف وهو
سيخذلهم في حين أن عدوهم أضخم منهم عددا وعدة .

ومن الغرض أن تصحيح أمتنا فهم تاريخها القريب ، فإن كفت نبيها قالت لك
أن زعيما عربيا مسلما يعتبر أكثر الزعماء العرب معايشة للاحداث السياسية على
نطاق رسمي انفق بصمت . . وبث بحجته على الجبهة بصمت . وصنع أمريكا
بصمت . واستقطب العالم الإسلامي والأفريقي بصمت ، واستقطب دول غرب
أوروبا بعزم وصمت أيضا ، ولا تجد في أجهزة إعلامه إلا الصمت ولو أحسن من
نصبوا أنفسهم لتحرير فلسطين آنذاك نهج السبيل نستقيم وحملوا القنابل مع
هذا العقل الكبير لجزمت بأنه يصل بهم إلى بر الأمن على عجل .

فمثل هذا يجب أن يكون عفوانا بارزا في قاموس مواجهة العربية ليخطط
لأمتنا في حربها وسلامها وليكون محل الثقة من رجائها . وليكون مدرسة
للجيل . . ومن هذه المعلمة الحكيمة أقول بكل شجعة أن تدريخنا مر بتجربة
عشر عاما من الدعاية المظلمة وقد كشفت حكمة هذا الرجل عن زينها .

ومن الفرص أن يعرف العربي أن أمة غنية برجالها ولكنهم لم يعدوا للمعركة بعد.. فان كانت السكامة الحصيفة لا تصنع فلا بد من التجديد الاجباري على أرقى المستويات العربية ليكون كل فرد مستعدا للمعركة .

فأحلام عدونا طويلة عريضة لا تنتهي عند أشد المعاهدات توثيقا .. فلا بد من جيش مسلم تحت قيادة عربية نعد له أبناءنا من الآن فيفرض على كل بلد عربي حصته من الجيش العربي المشترك وينضم إليه من تنق به من متطوعي الدول الاسلامية .

وإن امكانيات العرب لقادرة على إعداد هذا الجيش ليسكون أول طلقة عند الطوارئ المفاجئة . ولا يجوز أن يستفيد منا عدونا في سلمه فنسوق صادراته . بل لابد الأمة العربية من حياة جادة لا تنبسط في الرفاهية لتستغل مواردنا ونحقق الاكتفاء الذاتي الذي يقوى معنويتنا في الأزمات ، ولئلا نسمن العدو من مرعانا .. وايجب ودنا فلا يظاهر علينا .

ولو أجمع العرب الأمر لاستغفوا عن كثير من الصادرات المستنزفة لروافد قوتنا .

وإلى الله نبتهل ضارعين أن يأذن بالانصر العاجل على أعداء الله وأعداء الإنسانية .

سؤال وجواب (*)

(هذا الحوار انتقيته من مقابلات أجريت
معي . . أورها هنا لما أرى فيها من فائدة)

من - بماذا تطل انتشار اللغة العامية . . أو اللغة الثالثة - على حد تعبير
توفيق الحكيم في مسرحيته (الصفقة) ؟ .

ج - يعود انتشار العامية بهذه السرعة إلى جذور بعيدة النور في أدغال
تاريخنا بدأت منذ الفتوح حيث كانت لغة خاصة وعامة ثم استفحلت
بانتشار الثقافة في أبناء الأجناس المغلوبة وبقاء الأصلاء على أميهم
مجندين على الحدود ، ثم استفحلت بوقوع الأمة العربية في سلطة أمة
أعجمية . وأذكر أن الزهاوي أثار ضجة حول تولية قضاة لا يجيدون
العربية في عهده . . ثم امتحكهم الرين بوجود أساتذة الكرامى من
المستشرقين الذين جندتهم الصليبية الحاقدة ، فأثاروا شبا وشكوكا
على صلاحية اللغة ويسرها واكتمالها وقبولها للنمو . . وقد اقترنت
هذه الاثارة بوعى أمتنا في نهضة الحديثة . . ولم يكن تأثير هؤلاء
الأساتذة أمراً هيناً ، لأن رواد مدرستنا الحديثة نالوا مؤهلاتهم العالية
بتوجيه هؤلاء ، ولا تنس ما للاستاذ من قوة في التوجيه التربوي
فكريا وسلوكيا . . ولعظم تأثير الأستاذ ترى الآراء تنمو وتتجدد
على أكتاف الغلاميذ .

(*) من مقابلة أجراها معي الأستاذ حسين علي حسيني نهرت بالجامعة عدد ١٤٣
في ١٣٩١/١/٨ هـ .

وداهية الدواهي في انتشار العامية : أن هذه الجرائد باتت غير محصنة ، إذ مارس حرفتها من لم يبلغ الفطام بعد ، وقل أن يوجد في كتابنا من ينتقى لفظته عن خبرة لغوية ، وقل فيهم من يتخذ له أسلوبا خاصا في الكتابة ويستفيد من كل مذهب انشائي أطايبه . . وصارت الكتابة في الصحف تقليدا لعبارات الأفلام اللامعة . . ولو تواضع معي كاتبو هذه الصحف على كتاباتهم الانشائية لعلمنا بقاء لغتنا على أصالتها وصمودها في صحفنا .

أما اللغة الثالثة فلي عاينها تعليقان :-

أولهما : أن تسميتها باللغة الثالثة خروج على القسمة العقلية ، إذ ليس في قسمة العقل غير عامية وفصيحة . . ولهذا فالأسلوب الذي يكتب به الحكيم مسرحياته أسلوب فصيح تتخلله ألفاظ عامية ، والخلاف في هذه الألفاظ ، فإذا لم تكن فصيحة فهي عامية ، ولا ثالث لمذين القسمين ، فبقيت مسألة اللغة الثالثة مجرد شموذة . . فإن سميت هذا النحور من كتابات الحكيم أسلوبا ثالثا كان ذلك قريبا من الواقع ، لأن هناك أسلوبا فصيحيا خالصا وأسلوبا عاميا خالصا وأسلوبا مركبا من العامي والفصيح ولسنا في هذا نفازع .

وثانيهما : أن تحلل اللفظة العامية مما تقتضيه طبيعة العمل المسرحي ، لأنها في الغالب تأتي نموذجاً لحياة شعبية لا تنطق بالفصحى فلا يتم التصوير إلا بنقل اللغة المتداخلة خلال المسرحية . . وعندى أن هذا من العمل المباح لغيره لا لذاته بمعنى أن الكتابة بالعامية محذور أبيع هنا لضرورة العمل المسرحي . . ومعروف أن الضرورة تباح بقدر ما يسد الرق ، فلا توسع فيها ، فإذا كانت المسرحية عن مجتمع شعبي فلا مانع من نقلها بلغته ، ولا ننقل من لغته إلا ما تدعو له الضرورة ، وما نقلناه لا نهتكه ، وإنما نكون كمن يحكي السكر . . وبإيجاز .

فإنشأ العامية في كتابات بعض الأدباء اليوم مرده قوة عوامل الهدم وجهد هؤلاء الأدباء بلغتهم ، لأن المتفرغين لدرسها نوادر . وفي النهاية فنحن بمسبب الحاجة في هذه الرقعة إلى أقطاب من أمثال الدكتور مصطفى جواد والسكرمي والمغربي والسكرمي وآل البستاني واليازجي .

س - يقولون : أن الكاتب يجب أن ينزل بأسلوبه لمستوى القارئ العادي ، وفي نفس الوقت يرتفع به لمستوى القارئ الممتاز ؟ .

ج - من الخطأ الشائع : أن الأحكام تبني على كلام مجمل . وأرى في هذا السؤال إجحالا أحب أن أفسره وأنته إلى جزئيات ، ثم أبني على كل جزئية حكما ، فأقول :

إن الكاتب لا ينزل بأسلوبه بإطلاق ، لأن من الكتابة ما يكون عادة للمبتدئين فهذا له حكم ، ومنها ما يكون للخاصة ، فإذا كتب الصحفي في الفلسفة فعليه أن ينشد الكمال فيبذل المحاولة في الارتفاع إلى مستوى علماء هذا الفن . . وهكذا الحكم إذا كتب في الفقه واللغة والأدب . . الخ . . والمقروض في الجمهور ألا يتطلع إلى الصحافة إلا إذا بلغ مستواها ، وإلا فيكفيه أن يفهم ما قرب مأخذه . . وهكذا نقول عن المؤلفات وعن برامج الإذاعة . . ويكون المهبوط إلى مستوى القارئ العادي وإلى مستوى الإنسان العادي بالفسبة للوعاظ والمرشدين والمفتين والخطباء ، إذ الخطيب يراعى حال المقام فيخاطب الناس بما يفهمون ، وكذلك الصحافة والمؤلفات إذا أريد بها الوعظ أو مخاطبة السواد من العامة .

ثم لا بد من تحديد المعنى لهذا المهبوط ، فإست أبيع لكاتب أو صحفي أو مذيع أن ينطق بالعامية وهو يقدر على الفصحى بحجة أنه ينزل إلى المستوى العادي ، وإنما يكون المهبوط إلى مستوى عقولهم من ناحية الفكرة . . .

ومن ناحية ثانية فنحن نعتبر العامية انحرافا عظيما ، ولكن الفصحى لم يستغل في فهمها على أشد الناس عامية ، والعادى يفهم الأسلوب الراقى فهما تاما ، ولكنه قد لا يستطيع محاكاته . . فانهضح أن الكتابة بالعامية أو بما دون مستوى الفصحى - لأجل الافهام - من باب وضع الأمور في غير مواضعها .

ثم ... القارىء العادى من هو ؟ .

إن كان ناشئا فالمدارس مفتوحة أبوابها فلا يتعجل بقراءة الصحف، والصحف ليست وظيفتها أن تعلم الناس كيف يقرأون ويكتبون ، ولكنها تهيب لهم ما يقرأون وما يكتبون إذا تهيأوا لذلك .

ويأخز . . فرأى أن الصحافة يجب أن تكون مطلقة تتطلع لها العيون ولا تدومها الأقدام .

الموضوعات

صفحة

- ١ - الاهداء ٥
- ٢ - توطئة ٧
- ٣ - حتمية الاعداد في القصاص ٩
- ٤ - الحكم بالقافية والمالحس والبعثات والسكالب المدربة ٢٣
- ٥ - الحكم بالقافية ٢٥
- ٦ - المنفعة والانتفاع ٣٩
- ٧ - سيطرة رأس المال على الحكم ٤٢
- ٨ - الجو من النصوص نص ٤٧
- ٩ - التفسير العلمى للنصوص ٤٩
- ١٠ - الاستقراء التلخيصى ٥٨
- ١١ - صفيير العواطف ٦١
- ١٢ - الانسجام الطبيعى بين مصادر المعرفة ٦٣
- ١٣ - العقل الحديث ٧٠
- ١٤ - لا تمرد إلا بمنطق ٧٩
- ١٥ - الشئ لا يصنع نفسه ٨٢
- ١٦ - ثقافة غير متزنة ٨٥
- ١٧ - ألم تر أنى ظاهرى ٨٧

صفحة

٩١	١٨ - قبل جحا أبو دلالة
٩٧	١٩ - الحرية مشكلة الوجود وفنقة العمر
١٠١	٢٠ - عودة ناجي
١٠٧	٢١ - صيدحيون عراقيون
١١١	٢٢ - الخيال العربي
١١٤	٢٣ - نون النسوة
١١٧	٢٤ - قلوب من قوارير
١٢٠	٢٥ - قلوب من قوارير
١٢٢	٢٦ - بين تيارين
١٢٥	٢٧ - طاسا طرناطاسا
١٢٧	٢٨ - هذا المجتمع .
١٢٩	٢٩ - الأمل القديح والبراع الغافم
١٣٥	٣٠ - في ظلال شهر رمضان
١٤٦	٣١ - سؤال وجواب

وآخر دعوانا : أن الحمد لله رب العالمين وسلام المرسلين .

الرياض - ١٠ / ٨ / ١٣٩٤ هـ

صفحة

٥	
٧	
٩	
٢٣	— خربة
٢٥	
٣٩	
٤٢	
٤٧	
٤٩	
٥٨	
٦١	
٦٣	
٧٠	
٧٩	
٨٢	
٨٥	
٨٧	